SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

PHILOSOPH



语言与哲学

当代英美与德法传统比较研究

徐友渔 周国平
陈嘉映 尚 杰
著

SPRACHE UND PHILOSOPHIE

LANGUE ET PHILOSOPHIE

生活·讀書·新知三联书店

三联◉哈佛燕京学术丛书

语言与哲学

当代英美与德法传统比较研究

徐友渔　周国平
陈嘉映　尚　杰

◆

生活·讀書·新知 三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard－Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

语言与哲学：当代英美与德法哲学传统比较研究/徐友渔等著. －北京：生活·读书·新知三联书店，1996.4
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7－108－00849－1

Ⅰ.语… Ⅱ.徐… Ⅲ.①语言－关系－哲学－研究－西方国家②语言哲学－对比研究，英美、德法 Ⅳ.H0－05:B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字（95）第 19870 号

责任编辑	许医农
封面设计	宁成春
出版发行	生活·讀書·新知三联书店 北京朝阳门内大街 166 号
邮　　编	100706
经　　销	新华书店
排　　版	北京新知电脑印制事务所
印　　刷	北京京海印刷厂
版　　次	1996 年 4 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本	850×1168 毫米 1/32　印张 11
字　　数	241 千字
印　　数	00,001—10,000 册
定　　价	17.80 元

责任编辑：许医农

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
(Harvard - Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
(原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准)，
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

前　言

二十世纪西方哲学的一个显著特征是对语言的重视。英美分析学派明确宣称，本世纪初在哲学中发生了“语言的转向”(linguistic turn)，转向之后的哲学叫做语言哲学。以德国、法国各派哲学为代表的欧洲大陆哲学，或者在研究中多方倚重对语言的考察、辨析，或者把本体论问题和语言问题融为一体。大谈语言成了当代西方哲学的共同点，而对语言的不同谈法，语言在整个哲学系统中的不同地位，又把英美哲学和欧洲大陆哲学区别开来了。

我国哲学界较为普遍地意识到当代西方哲学的上述特征，较为自觉地研究语言转向的原因、成就和意义，大致是八十年代初期的事。比较而言，我们对英美语言哲学的研究更为全面、系统、深入。不过，近年来人们对欧洲大陆哲学的语言维度越来越感兴趣，有关评介和论著越来越多。有关的研究者和一些哲学爱好者终于提出了如下问题：英美和欧陆的语言哲学根本区别何在，有无本质上的共通之处，能否以语言这个共同点为契机达成具有历史意义的融通交汇？本书即是回答这些问题的一种初浅尝试。

这项工作无疑是艰难的。我们首先面临的困难就是如何称呼、界定我们试图加以比较研究的对象。“英美分析哲学”或“英美语言哲学”是十分通行的提法，但把分析哲学称为英美哲

学是很不正确的。这个哲学的奠基人是德国的弗雷格（G. Frege），其兴起与奥地利的维也纳小组有密切关系，它在除英美之外的许多英语国家，如加拿大、澳大利亚、新西兰流行，当代许多欧洲大陆国家——德国、奥地利、斯堪的纳维亚诸国、意大利、西班牙的哲学家对它也作出了巨大贡献。当然，在作了这番解释之后，再使用“英美哲学”这个简单的标签，误解就会大大减少了。另一方面，我们以德国和法国哲学为代表与分析哲学作比较研究，而不涉及瑞士籍的索绪尔（F. de Saussure）和皮亚杰（J. P. Piajet），就全面性和重要性而论，是否是一大遗漏呢？此外，不把列维-斯特劳斯（C. Lévi-Strauss）、福柯（M. Foucault）、拉康（J. Lacan）等人纳入题域，而来谈法国哲学，是否有以偏概全之嫌呢？我们深知这一类问题和困难，深知本书概括的局限性，但本书的任务并非是对欧洲大陆或德法哲学作全面、系统的论述。

也许，这项研究的必要性会受到质疑，因为，即使在西方，也没有多少论著来专门比较当代两大传统的异同。我们绝对无意夸大自己工作的意义，之所以下决心自设难题，是基于我们确信：中国人如果不在总体上宏观地把握西方学术倾向和潮流，要理解其细节与实质就会出现困难和偏差。西方人本来就生活在自己的文化传统中，许多东西对他们是理所当然、不言自明的，而对我们来说，首先找到一个俯瞰的视角、找到一张总体方位图作导引，就是十分必要的了。在理解异质文化中的某些问题遇到困难时，我们若能知道某物的对立面是什么，与之相近而有差异的东西是什么，必将有助于我们对此物的理解。“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，我们作远距离的观察和大跨度的比较，正是为了对细部的深透理解，而不是天马行空

般地浏览一番，发一些浮泛的宏论。

本书的目标有限，但我们的期望却非常之高。因为我们深知，理解和把握西方哲学中语言的维度——它的出发点、内容和方法，实在是一件意义重大的事。重视语言不但是当代西方哲学的特征,而且是当代世界学术潮流最引人注目的特色之一，在历史学、社会学、人类学、文艺批评等各重大领域，对语言的审视和分析成了最常见、最基本的方法。这种情况并非偶然，它在西方文化传统中有着长远和深厚的渊源。我们在对照和比较的研究中，可以对当代西方整个文化状况的一般态势，对西方学术传统的精细微妙之处获得更好的理解。目前正处于世纪之交的前夜，如果我们想对本世纪西方哲学的总体发展作一番回顾与总结，对下一世纪的潮流和趋向作一点前瞻性估计和预测，那么，深入到语言一维可能是找到了一个最佳的观察角度。我们同意不少中外学者的下述看法：全球化的时代正在到来。为了透彻地理解中西哲学、文化的异质性和最有希望的契合部分，深入到语言之维是大有必要的。如果说我们曾因囿于自己的传统，对西方学术思想的根基没有深透研究的话，我们可以在语言空间中找回失落的东西。

总之，我们对本书课题的价值与意义坚信不疑，并期待它抛砖引玉。

相当长时间以来，中国学术界知识界是在一种不太理想的心态和环境中了解和研究西方学术思想的。首先，我们有王国维式的内心困惑，当他熟悉近现代西方各种哲学学说之后，发出了“可爱者不可信，可信者不可爱”的评价和哀叹，而可爱与可信的分野，类似于英美和欧陆的分野，而且往往被理解为理智建构和人生关切的对垒。其次，在向外探视和接纳的过程

中，最敏感的触角往往是文学而非哲学。文学当然决不应遭到轻视，但若文学的功能取代了哲学的功能，在理解当代西方哲学时就不可能不产生某些片面性。在七十年代末和八十年代初的中国，萨特(J-P Sartre)的存在主义成了炙手可热的显学，他的"人即自由"、"世界即荒谬"、"他人即地狱"等话语成了不胫而走的格言，萨特哲学的崇拜者和批判者都把他的思想当成当代西方哲学思想的代表或典型。现在回过头来看一看，才知道我们当时的眼界和视野多成问题！另外，由于简单地把英美和欧陆传统视之为科学主义和人文主义的对立，对它们的研究就与意识形态环境的宽松和紧张联系起来了。许多人有一种偏见，认为科学性的研究是冷冰冰的，但少有风吹草动干扰，而搞人文性研究要冒风险，却是有趣和有刺激性的。对西方当代哲学的两种传统的研究，就在时松时紧、时冷时热中不平衡地发展着。我们期望，本书将有助于国人以更为全面、均衡、健全的心态理解当代西方哲学。当然，也祈望本书的失误和偏颇之处得到批评指正。

目　录

第 1 章

西方哲学史中的语言问题

哲学思维和对语言问题的思考密不可分，二者的联系与纠缠源远流长。正如罗素（B. Russell）所说："语言也像呼吸、血液、性别和闪电等其他带有神秘性质的事物一样，从人类能够记录思想开始，人们就一直用迷信的眼光来看待它。"[①] 除了人类这种对于语言与生俱来的敬畏之情，哲学与语言的不解之缘还有更深的原因。和人类的其他活动相比，哲学思维须臾不能脱离语言，因为思想的对象和思想过程本身，都必须依靠语言才能转变成他人思想所能把握的东西。在古希腊，语言和理性、规律是同一个词，在基督教的圣经教诲中，语言和世界的开端是合二为一的。

在西方哲学史上，哲学研究的中心议题随时代不同而有所不同，或有所侧重，这一点在各时代谈论语言的不同方式中得到充分反映。在古希腊，本体论是哲学的首要课题，存在问题是争论的焦点。断言只有存在物的哲学家论证说，即使有非存在，也不可能用语言将其表达出来，而认为没有存在的哲学家则主张，即令有物存在，也不能在语言中得到表达。中世纪时，

---

① 罗素：《人类的知识》，张金言译，北京，商务印书馆，1983 年，第 68 页。

关于存在的争论转化和深化为对于个别和一般、殊相和共相的争论与探讨，实在论与唯名论成了最具代表性的两大对立派别。这时，哲学家对于语言的思考往往集中在对语词的分类上，以便说明语词代表的是一般的事物，还是特殊的事物。在近代，认识论占据中心位置，哲学家谈论语言与认识论相关，而不是与本体论相关。在强调思想、理性的作用与强调语言的作用，探讨认识的来源和语言意义的来源，剖析人的认识障碍和语言的滥用之间，存在着明显的平行与对应关系。

不论在古希腊、中世纪还是近代，对逻辑的研究都以对语言的研究为前提条件，同时深化了对语言的理解。如果说逻辑是从形式方面探讨思维规律的话，那么形式的表达有赖于对语言符号的属性和类别的正确理解。

大致上可以说，各个时代多数哲学家都按“事物——思想（或观念）——语言”的模式考虑问题，即是说，认为思想或观念反映事物，而语言是思想或观念的外在表达符号或工具，语言的优缺点就在于它们是否准确地表达了思想或观念，这与现代把语言当成思想或存在本身大异其趣。另一特征是，哲学家们一般都从语词意义这个角度思考问题，考虑命题意义的情况不多见，语言整体论的想法还未出现。

第一节　古希腊时期

——语言哲学观的萌芽

二十世纪的哲学家在谈及他们对语言的重视和研究时，往往将这种作法溯源至古希腊时期。确实，从远古时代起，哲学

问题就和语言问题纠缠在一起了。

奥格登和理查兹认为，赫拉克利特是主张语词包含了事物本质的第一个哲学家，他在语言中看到了不断变化的世界中最恒定的东西，存在于一切人之中的智慧的表达，对他而言，人类语言的结构反映了世界的结构。[①]的确，赫拉克利特的哲学相当重视语言，这表现在他首次把逻各斯（logos）这个概念引入哲学之中。“逻各斯”原有语言、说明、尺度之意，它在哲学中具有理性、规律的含义，由此可见语言及其表达在哲学中的核心地位。在西方哲学的初始时期，人们对语言的重视几乎到了迷信的程度。古希腊人认为，不论是人还是超人，都逃不脱语词的力量，语言是实在的复本，逻各斯是理解最终实在的最高范畴。

巴门尼德反对赫拉克利特关于事物既存在又不存在的主张，值得注意的是，他在论证中既从思维和认识的角度进行说明，也从语言和表达的角度加以说明。当他断定只有存在物存在，不可能有非存在物存在时，他提出的理由是，你既不能认识非存在，也不能把它说出来。他说，存在物可以不存在，这件事是无法言说和不可思议的。当他提出思维与存在同一的著名命题时，他的理由是，你决不能遇到一个思想是没有它所表达的存在物的。罗素就此发表评论说：“这种论证的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名称的时候，它必定是某种事物的名称。因此，思想和语言都需要在它们本身以外有某种客体……在哲学上，这是从思想与语

① Ogdem and Richards, *Meaning of Meaning*, London, Routledge and Keqan Paul Ltd., 1956, P. 32.

言来推论整个世界的最早的例子。”[1]

高尔吉亚与巴门尼德正好相反，主张没有事物存在。他在《论非存在或论自然》一书中阐明了三条原则：其一，无物存在；其二，如果有某物存在，这个东西也是人无法认识的；其三，即令这个东西可以被认识，也无法把它说出来，告诉别人。高尔吉亚的学说包含三个明确的层次：本体论、认识论、语言传达。在他的论证中，语言的可传达性是最重要的依据。当我们在本书第二章第一节中看到当代英美语言哲学家在阐述“语言转向”的原因时，我们会感到当代语言哲学的基本原理的胚芽似乎完整地包含在高尔吉亚的学说中。他对事物的存在持怀疑态度。他争辩说，就算事物存在并且可以被人认识，这一点也无法用语言传达出来，因为语言既不是存在，也不是感知存在的经验。下面是塞克斯都·恩披里可记叙的他的论证：

> 同样地，当我们感知到它的时候，也是无法把它告诉别人的。因为如果存在的东西为视觉、听觉所感知，总之为各种感官所感知——在它被当作外在的东西而给予的同时；——如果可见的东西为视觉所感知，可闻的东西为听觉所感知，——怎样能够把它告诉别人呢？
>
> 因为我们告诉别人时用的信号是语言，而语言并不是给予的东西和存在的东西；所以我们告诉别人的并不是存在的东西，而是语言，语言是异于给予的东西的。因此，可见的东西既然不能变成可闻的东西，同样情形，反过来，因

---

① 罗素：《西方哲学史》，上卷，何兆武，李约瑟译，北京，商务印书馆，1982年，第79页。

为存在是当作外在的东西而被给予的，对于我们，就不能真正地有语言。

由此可见，语言不能传达给别人。然而，语言是随着从外界刺激我们的事物而产生的，亦即随着感性事物而产生的；由于事物与体质的接触，才产生了转达这种性质的语言；由于颜色从外而来，才产生了转达这种颜色的语言。如果是这样的，那么，便不是语言转达我们之外的东西，而是我们之外的东西表达语言了。

当然，决不能说可见的东西情形与可闻的东西是一样的；由于语言是给予的东西，是存在的，所以它不可能向我们表达给予的东西和存在的东西。因为如果语言是所给予的东西，它便与其他给予的东西不同，最低限度，可见的物体是与语言不同的。因为我们用来感知可见事物的手段是异于用来感知语言的手段的。所以语言不能向我们表明大部分给予的事物，这些事物也不能向我们相互表明它们的性质。①

苏格拉底以提出辩证法著称，他的哲学探索借助于对话和问答进行，他在交谈中不断诘难对方，使其放弃错误观点，最后接受他的看法，这是一种通过归纳寻求正确定义的方法。据色诺芬的回忆，苏格拉底不像大多数哲学家那样争论事物的本性是什么，世界是怎样产生的，世界上的每一件事物是由什么必然规律造成的，而是努力指出选择这种思考对象的人是愚蠢

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，北京，商务印务馆，1982年，第142—143页。

的。他自己则不倦地研讨与人类有关的事务，尤其是道德的标准和德行的含义，比如什么是虔诚，什么是不虔诚；什么是美，什么是丑；什么是高贵，什么是卑贱；什么是正直，什么是不正直；什么是勇敢，什么是怯懦，等等。罗素站在现代哲学的立场对苏格拉底的方法作了如下评论：

> 苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我们对之已有足够知识而可以达到正确结论的事物，但由于我们思想混乱或者缺乏分析的缘故而未能对于我们所知的东西加以最好的逻辑的使用。像“什么是正义”这样一个问题，显然是适于以柏拉图式的对话来加以讨论的。我们大家都在随便地使用“正义的”或“非正义的”这些字，只要考查一下我们使用这些字的方式，我们就可以归纳出来最能与习惯相符合的那种定义。我们所需要的，只是关于问题中的这些字应如何使用的知识。但是当我们探讨得出了结论时，我们所做的只不过是一桩语言学上的发现，而不是一桩伦理学上的发现。①

罗素的评论很有见地，他使我们注意到苏格拉底方法和当代英美语言分析哲学的共同之处，比如维也纳学派主张，哲学不是提出科学命题，而是澄清命题的意义。苏格拉底在伦理问题上的探索和本书第二章最后一节所讨论的当代元伦理学相当一致，即专注于分析道德语词的含义。当然，他是在哲学研究的实际过程中使用语言分析方法，而没有尝试探讨语言意义的

① 《西方哲学史》，上卷，第130页。

一般性问题。

柏拉图在《克拉底鲁篇》（Cratylus）中比较集中而详细地讨论了语言的起源、使用和功能的问题，尤其是名称的意义问题。在这篇对话中，我们很难分清哪些观点是苏格拉底的，哪些观点是柏拉图自己的。不过这一点对于本书不太重要，因为我们现在关心的是古希腊哲学中对于语言的看法，因此，《克拉底鲁篇》中另两个对话者的观点也是有意义的。

《克拉底鲁篇》的讨论内容表明，古希腊哲学家的语言观和他们的本体论和世界观是紧密结合在一起的。赫拉克利特的万物皆流、万物皆变的观点通过对话者之一克拉底鲁之口成为他们讨论名称意义的背景。如果坚持赫拉克利特的观点，人们就不能为事物命名，因为它在这一时刻是这个东西，在下一时刻就成了另一个东西，如果给它加上一个固定名称，似乎就暗示了它是个固定不变的东西。在对话中，苏格拉底坚持赫拉克利特关于无常世界的学说是不正确的，诸如“美”和“善”之类的价值领域的事物是实在的。

对话主要讨论名称意义的来源问题，苏格拉底的两个对话者表达了两种截然相反的观点。克拉底鲁认为名称是自然的而不是约定俗成的，对于名称，有真实性或正确性的问题，语词因为与它们所表示的事物之间有某种内在的恰当性而有意义。赫莫根尼认为名称是约定，是人们的一致同意，人们想怎么称呼事物，事物的名称就是什么，任何名称都是正确的，不存在是否按照事物的本性给它们命名的正确性问题。

在对话中，苏格拉底首先批驳了赫莫根尼的观点，坚决认为，说任何人可以任意地给事物命名是不正确的。赫莫根尼声称他可以有自己的个人语言，他可以把大家称为“人”的东西

叫做“马”。苏格拉底论证说，名称是计算或陈述的组成部分，既然各种陈述有真实和不真实之分，那么它们的组成部分即名称也有真实和不真实之分。没有纯粹的个人语言，语言是一种社会活动，如果个人的用法和公众相悖，就会使人产生误解，对于人的使用目的而言就不是好工具，在这种含义上，名称是错误的。当然，名称也不是唯一的，尽管异族人给予事物的名称与希腊人给予事物的名称不同，但他们的名称也可以是真实的名称，名称依赖一个群体的共同使用，而不是个人的任意使用。

苏格拉底的论证表明，古希腊哲学家还没有把名称和名称所指称的事物严格区分开。他说，如果人们喜欢怎么称呼事物，事物的名称就是什么，那么这就无异于说：人们认为事物是什么，它们就是什么。这是普罗泰哥拉的观点：每样事物就是人们认为所是的东西。苏格拉底说，这种观点之所以错误，就在于它抹杀了聪明人和愚人，善人和恶人的区分，因为他们的信念是不一样的，而我们不能说他们的信念都是真实的。

苏格拉底认为，谈论事物或者给事物命名是一种活动，活动作用于客体，就得顺应客体的不依主观意志为转移的性质。他还认为，名称是人们相互之间告诉实际存在的事物并对它们进行区分的工具，而工具不能听凭人们的喜好，而是要挑选天然适用的。这两方面考虑合在一起，就像人们劈柴一样，既要挑选合适的斧头，也要顺着纹理来劈。名称产生于社会习俗，社会习俗的创立者是具有技能的专门人材，他们在制定名称时的考虑，可以用木匠为织布工制造工具——梭子时的工作方式来说明。

木匠制作梭子时的考虑有三个要素：第一，他不能随心所欲，而要由梭子的任务、工作性质决定；第二，他心目中有一

个关于天然的或真正的梭子的形式；第三，他可以用不同的材料来实现这个形式。在这里，不同的材料相当于不同种族语言中的字母和音节。当然，最关键的因素是事物的形式。值得注意的是，苏格拉底认为，决定一件工具是否符合它的本质或形式的，不是其制造者，而是使用者，使用产品是一种高级技艺，而制造产品是次一级的技艺，制造者必须从使用者那里取得规格。把这种观点和本书后面维特根斯坦关于"语言是工具，意义即用法"的观点相比较，将是十分有趣的。

如果说名称是由专司命名的工匠创立的，那么被创造出来的名称就有好坏之分，就像由于手艺有高下，制造出来的梭子有优劣一样。克拉底鲁反对这种看法，他认为，一个词要么是某一事物的正确名称，要么根本不是它的名称，而是另一事物的名称。不存在名称在不同程度上适合被命名事物这种情况。由这一点可以推论出，人们不能说不存在的东西，而必须说实际上存在的东西。这也就是说，每一个陈述必定要么是真实的，要么是无意义的，不存在这种情况：人们说出一个有意义的命题，但不是真实的。从这里，我们可以明白古希腊哲学中流传甚广的难题：有人主张，任何陈述，不管正确与否，不管谈的是什么，都是真实的。还有人认为，说某个东西不存在，就会陷入自相矛盾，因为提到某个东西，就意味着它在某种含义上存在。

苏格拉底在谈到名称的自然形成过程和正确性时，假设一大批原始名称——它们是产生其他各种类型名称的基础——是根据有声示意动作产生的，就像我们用自己的身体姿式来摹拟事物一样，在字母和音节的组合中体现了与外物的对应，而且有对应的正确性的高低问题。这就像图画是精确地或是有缺陷地描画事物一样。克拉底鲁仍然反对这种说法。他认为，一幅

有缺陷的肖像仍能反映原物的某些特征，尽管反映得不精确不全面，而一个名称，如果少一个字母，就一点也不能代表本应代表的事物，就像一个数字加上一点或减少一点就不能代表原来的数目，而只能代表另一个数一样。

克拉底鲁和苏格拉底一样，认为名称是表达事物的工具，它们的功能是传达教诲。基于此点，克拉底鲁认为知道名称也意味着知道名称代表的现实事物，他进而认为认识名称是认识事物的唯一途径，而发现事物真相的唯一方法是理解名称的意义。苏格拉底因为主张名称只是正确程度不等地反映事物，因此不同意克拉底鲁的主张，而认为研究事物本身，研究它们之间的关系比研究名称要可靠得多，不能靠对名称的研究获得实际事物的知识。

与苏格拉底和柏拉图在《克拉底鲁篇》中阐述的观点相反，亚里士多德对于语言意义持约定论立场。他在《解释篇》中指出，名词是因为约定俗成而具有某种意义的。他还指出，所有的句子都有意义，不过，它们不是因为作为工具，而是因为约定而有意义。此外，与他们相反的是，亚里士多德认为语词是无所谓对错的，语词只有通过分离与结合才产生正确或者错误，比如“人”、“白”这样的词，如果不再添加其他语言成份，便既不是正确的，也不是错误的。可以用“羊——牡鹿”一词来说明这一点。这个词有所指，但若不加上“是”或“不是”，则不论它处于哪一种时态，都无所谓正确或错误。至于句子，它们也并非一概有真假对错，比如祈祷就既不真正也不虚假。亚里士多德把可以分出真假的句子叫做命题，这和现代语言哲学有一些差异，现在一般把命题当成语句表达的内容。亚里士多德集中力量研究的是命题（这显然与他建立形式逻辑有关），他

认为对其他类型句子的解释属于修辞学或诗学的范围。

亚里士多德提出了口语和书面语的区分，他显然把口语当成第一性的，把书面语当成第二性的。他认为：人的内心经验是对外部事物的表现，而语言则是内心经验的符号，这里指的是口语，文字只是口语的符号。在这里，亚里士多德显然有口头语优于书面语的意思，因为口头语直接与反映外物的经验有关，书面语只是由口语派生出来的。我们将在后面看到，德里达（J. Derrida）将一反起源于亚里士多德的传统，在这个问题上反其道而行之，并大做文章。

亚里士多德讨论了语词意义与时间性的关系，他认为名词与时间无关，动词与时间有关。比如“健康”是名词，也可以用作动词，因为这个动词除了它自身有一定的意义外，还表示现在所存在的这种样子。他指出，名词和动词只是一种表示，因为只有名词或动词，并不能作出任何有意义的陈述，无论是回答某一问题的陈述，还是对自己意见的陈述。照此看来，亚里士多德会主张命题应该是名词和动词的结合，不过他似乎更重视动词在命题中的作用，尤其强调动词的时间性 。他指出，所有的命题都含有一个动词或一种动词的时态，甚至“人”的定义，如不增加“现在是”、“过去是”、“将来是”诸如此类的词，就无法形成命题。亚里士多德不论在形式上还是在内容上，都对命题作出了深入阐述，尤其对命题的种类进行了详尽分析，这既是出于研究形式逻辑的需要，也是对语言的研究达到某种成熟性的表现。从哲学上重视语言，首先关心的就是命题，因为命题是使语言代表的信念有真假的基本单位。当罗素在本世纪初研究语言与世界之间的关系时，他首先考虑的就是命题，并于1919年写了专文《论命题：什么是命题以及命题如何表达意

思》。与亚里士多德的见解类似，罗素说，一个命题可定义为：当我们不论真或假地相信时所信的东西。

亚里士多德关于语言是内心经验符号的见解在伊壁鸠鲁那里得到了继承和发挥，他的观点可视为近代和现代意义的观念论（ideational theory of meaning）的先声。他告诉我们：

> 首先我们一定要抓住语词所指的那些观念，以便能够根据它们来对意见的推论或对有关考察或思考的问题下判断，这样，我们就可以既不让一切成为不确定的东西，以致于进行没有终了的解释，也不致于应用无意义的语词。为了这个目的，如果我们真正要有一个标准来判断一个有关考察或思考的问题，或一个心理的推论，重要的是注意那与每一个语词相联系的第一个心理上的影像，并且不需要加以解释。此外，我们的一切考察都要依照我们的感觉，特别是要依照心灵或任何一个判断工具的直接认识，也要依照我们身上的感触，以便得到一些指示，借以判断感官知觉与不可见的东西这两方面的问题。①

第二节 中世纪——词与物的关系

相对于哲学中的其他分支，中世纪对于语言研究的兴趣和成果都很突出。这有不止一种原因。首先，柏拉图、亚里士多德以及希腊化时期的哲学家在这方面留下了丰富的遗产；其次，

① 《古希腊罗马哲学》，第 349 页。

中世纪对形式逻辑的研究异常发达，而这是以对语言的研究为基础的；第三，中世纪的最高经典——《圣经》中有一些对于人类生活与语言关系的故事，似乎隐含着深意，这成了哲学家研究语言的灵感和引证的来源。

被引证得最多的是《圣经·旧约》第十一章中的一段话，奥古斯丁在他的著作中引述了这段话，当代哲学家也反复引证这段话，它是这么说的：

> 那时，天下人的口音和言语都一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地遇到一片平原，就住在那里。他们彼此商量说："来吧！我们要做砖，把砖烧透了。"他们就拿砖当石头，又拿石漆当灰泥。他们说："来吧！我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在地上。"耶和华降临，要看看世人所建造的城和塔。
>
> 耶和华说："看那！他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事，就没有不成功的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的语言彼此不通。"于是耶和华使他们从那里分散在全地上，他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（意即"变乱"）。

这一则关于语言的神话或寓言看似平常，实则含意深刻，它提出了：人类彼此最根本的隔绝是语言的隔绝，那是因为冒犯上帝而招致的惩罚。因此可以认为，人类最终的得救必须包括可理解性、可交流性问题的解决。

圣经《约翰福音》第一章开篇有言："太初有道，道与上帝同在，道就是上帝……万物是藉着他造的。"奥古斯丁把"道"解释为语言，这就赋予了语言以本体论的地位，语言成了世界万物的基始。他是这么说的：

> 天主，你怎样创造了天地？当然，你创造天地，不是在天上，也不是在地上，不在空中，也不在水中，因为这些都在六合之中；你也不在宇宙之中创造宇宙，因为在造成宇宙之前，还没有创造宇宙的场所。你也不是手中拿着什么工具来创造天地，因为这种不由你创造而你借以创造其他的工具又从哪里得来的呢？哪一样存在的东西，不是凭借你的实在而存在。
>
> 因此你一言而万物资始，你是用你的"道"——言语——创造万有。
>
> …………
>
> 你召唤我们，教我们领会你的言语："道"，这"道"是"和你天主同在"的天主，是永永不寂的言语，常自表达一切，无起无迄，无先无后，永远而同时表达一切……
>
> ……你用了和你永恒同在的"道"，永永地说着你要说的一切，而命令造成的东西便造成了，你惟有用言语创造，别无其他方式……①

哲学家兼神学家奥古斯丁在《忏悔录》中讲述了自己皈依

① 奥古斯丁：《忏悔录》，刘士良译，北京，商务印书馆，1963年，第235—237页。

上帝的精神历程，也阐发了一系列哲学问题，其中有不少地方谈到语言。以下一段尤为引人注目，因为维特根斯坦（Wittgenstein）在《哲学研究》的开篇就作了引述，将其作为语言本质论的代表性言论。

> 听到别人指称一件东西，或看到别人随着某一种声音做某一种动作，我便记下来：我记住了这东西叫什么，要指那件东西时，便发出那种声音。又从别人的动作了解别人的意愿，这是各民族的自然语言：用面上的表情、用目光和其他肢体的顾盼动作、用声音表达内心的情感，或为要求、或为保留、或是拒绝、或是逃避。这样一再听到那些语言，按各种语句中的先后次序，我逐渐通解它们的意义，便勉强鼓动唇舌，借以表达我的意愿。①

维特根斯坦认为，这段话表达了一种影响久远的语言观：语言中的字词为事物命名，每个字词都有一种意义，该意义与此字词相关连，这就是字词所表示的对象。

奥古斯丁在论述记忆问题时，谈到了意义、声音、感觉和事物之间的关系。他说，人们听到言语时，就把握了言语的意义，这是心灵把握的，而不是通过眼睛、耳朵、鼻子等身体器官进入人体内部的。字音和意义是两回事，这一点在人们谈到关于数和量方面的关系和法则时尤为明显。我们可以用希腊语、拉丁语谈这方面问题，语音有差别，但意义却没有希腊语、拉丁语的差别。在书写方面也是一样，我们划出或看见细如蜘丝

---

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第11—12页。

的线，但人们不凭这一点把握“直线”一词的意义，它与具体的直线形状无关。我们可以感觉到有一、二、三、四个东西，但在计算时对数字意义的理解却与感官印象无关。意义是与事物直接相关的，“如果我忘却事物本身，便无从知道声音的含义。”[①]

在《忏悔录》中，奥古斯丁在探讨对于《圣经》经文意义的理解时，提出了一个一般的对于文本理解的问题：“一个诚实可靠的人用文字来传达一件事，我以为对于这样的记录可能产生两种分歧：一种是关于事实的真假，另一种是关于作者的本意。”[②] 他的探讨令人想起以后解释学者施莱尔马赫（F. Schleirmacher）的工作。他研究的是，人们凭什么说自己对于经文的理解，对于摩西阐述的理解是正确的，而别人的理解或解释是不对的？他的回答是：如果两个或更多的人声称自己正确，就应该认为摩西具有所有这些见解，而种种不同的解释都是正确的。具有最高权威的著述是能让人在其中看到自己正确见解的著述，而不是仅表达一种正确意义而排斥其他见解的著述，是包含已发现和尚待发现及不可发现的真理的著述。

根据德·瑞克（L. M. De Rijk）的说法，中世纪哲学家对于语言、思想和实在问题是紧密结合在一起思考的：“早在十一世纪，思想和语言的关系就成了中世纪思考的焦点……人们认为思想由于自身本性而受制于语言；思想和语言彼此相关，并在其元素和结构方面与实在相关。分析到终极，语言、思想和实在被认为具有相同的逻辑一致性。语言不仅被当成是思想、表

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第199页。
② 同上书，第277—278页。

达和交流的工具，它本身也是关于实在本性的重要的信息来源。在中世纪思想中，逻辑一语义和形而上学观点作为被理解为相互依存的结果，是全然交织在一起的。"[1]

据他说，中世纪哲学家的兴趣集中在后人称之为逻辑一语义学问题或句法问题上。他们不像前人那样把语词作为完全脱离语境的单位来研究，倒是对语境本身有极大的兴趣。他们认为是陈述，而不是孤立的语词才是意义的基本单位，他们认为同样十分重要的是语词在命题语境中实际用法的意义。尽管如此，他们仍然坚持从古代流传下来的这种观点：语词的实际意义（即它用于某个特定场合的意义）说到底是它的基本的意含，或可以还原为这种最终意含，这是词的自然属性，它构成了词的本质或形式。对此有深入研究的是中世纪逻辑学家希伍德的威廉（William of Sherwood），在他看来，这种自然属性是每一种意义的形式上的组成部分，它代表了某种对于心灵的共性。他认为词的含义（signification）有赖于它的赋予（imposition），即这个词的最初的运用。单一的赋予包含了单一的含义，每当一个词以相同的含义使用两次或多次，这种用法就叫做单义用法，这词就称为单义词（univocal），与之成对照的是多义词（equivocal），它具有不止一种赋予，因此在其使用的不同场合有不同的含义。虽然单义词保持单一含义，但它用在不同的命题中代表不同的东西，比如"人"，"马"代表不同的事物。

词能代表不同事物，这一点被中世纪哲学家当成不同的命名的结果，因此，早在十二世纪上半叶，他们注意到了含义和

---

[1] N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridg, Cambridge University Press, 1982, P. 161.

命名之间的根本性区别。命名性名词用在命题中时，有时代表了共性（如“人是一个种”），有时代表本身（如“人是一个名词”）。更重要的是，这种名词的实际意义是由命题中动词的时态来说明的。在这种语境中，命名被当作名称对于某个或某些实际存在事物的指称。

德·瑞克把中世纪关于词项性质的理论分为三个发展阶段。他认为，第一阶段的特征是命名占居中心地位；第二阶段的特征是，命名名词的有意义使用这个概念被补充改进，而没有失去其突出地位，命名理论扩充成为名词用法的一般理论，这里，名词是命题的主辞；在发展的第三阶段，词项性质理论完全集中于指代（suppositio）概念，其他概念成为次要的，关于主辞的学说涵盖了词项在命题中的所有用法。

在中世纪的经院哲学家中，阿贝拉尔（P. Abélard）对于语言作过深刻和独创的研究。他首先参与了关于名词或名称与动词区别的争论。如前面所说，在古希腊时代哲学家对这个问题就有热烈争论。亚里士多德认为，区别在于名词与时间无关，动词与时间有关。阿贝拉尔不同意亚里士多德的看法，他指出，如果说“跑”表明与一个人现在内在本性有关的跑这个动作，那么同样地，“白”决定了一个实体目前内含的本性，因此该实体之所以被说成是白色，是由于当下的白色性质。他也不同意以下看法：动词区别于言语中其他部分之处在于它们只表示行为和感情（与行动被动相关的东西），他认为系动词也是动词，但可用于将主词和任何东西连接起来。在阿贝拉尔看来，动词和其他词类相区分之处在于它们提供了涵义的完整性（completeness of sense），这是语句区别于短语才具有的特征。“人在跑”和“跑动的人”有何区别？从后者的结构中不会产生涵义的完

整性，因为当这个表达式说出时，听话的人思想会停顿下来，想听到更多的东西，以达到涵义的完整性，没有动词就没有涵义的完整性。动词能实施这种功能，是因为它们提出了在主词中所指示东西的“本性”(inherence)。

在这里，阿贝拉尔区分了一般动词和系动词：一般动词标示了固有的东西，而系动词什么也不标示，只起连接作用。他还区分了作为系动词的“to be”和意为存在的“to be”。他说，如果不作出区分，就有以下问题：在句子“荷马是诗人”和“吐火怪是可以想象的”之中，主词标示的东西并不存在。阿贝拉尔的解决办法是把由系动词加指谓性名词或形容词的短语看作单独一个动词短语，这样就消除了“to be”本身对主词作出谓述的看法。他还对名词的指示性用法和非指示性用法作出了区分，他认为可以用不定代词加关系副句来代替指示性名词而不改变句子的意义。例如，“一个孩子正在跑”等于“某个东西是孩子，正在跑”，在这一改写后的句子中，“孩子”的出现不是指示性的。与此密切相关的是他对“是”和“存在”的看法，他认为不能把它们当成使指示性名词成为主词的谓词。例如在句子“父亲存在”中，我们说的并不是“是父亲的某人存在”，而不过是说“某人是父亲”。在这里，“存在”消失了，被量词和动词代替，这动词由系动词加在原句中作为主词的名词构成。阿贝拉尔的这种主张是十分深刻的，并在后来得到弗雷格和罗素的发展。

阿贝拉尔对于语言的总体看法是，它的基本作用是表达讲话者的某些思想活动，这些活动先于语言，或者独立于语言。他并不认为语言只是描述思想，毋宁说，语言所涉及的东西和思想涉及的东西是相同的。语词既标志观念，也标志事物。它们

标志观念，即是说它们在讲话人的思想中产生观念。它们标志事物，即是说它们被用来谈论事物。阿贝拉尔并不认为，每个语词都有它所标志的事物。比如，“人”这个词并不标志苏格拉底，另外某个人或者一群人，它不标志任何东西，因为它不产生有关任何东西的观念。这就产生了一个关于共相（universal）的问题：通名所表示的观念是什么呢？阿贝拉尔看到了观念和由人的想象构成的心象（mental image）之间有密切联系，但他并不认为观念就是心象，因为可能存在无心象的观念。他认为观念和心象之间的关系十分复杂，比如，不同事物的观念可能和同一心象联系在一起。[①]他认为共相既不是名词，也不是事物，而是概念。在唯名论和实在论的争论中，他持温和唯名论立场。罗素是这样说到阿贝拉尔的哲学见解的：“他的哲学是一套批判的分析，多半偏重于语言的批判分析。论及共相，也就是说，能够用来表述许多不同事物的东西，他认为我们并非在表述一个物，乃是在表述一个词。从这种意义上来讲他是一个唯名主义者。但是为了反对罗塞林，他指出‘声息’（flatus vocis）是一物；而我们所表述的并不是作为一个物理事象的词，而是作为意义的词。”[②]

另一个值得重视的哲学家是奥卡姆的威廉（William of Ockham），他在逻辑上有杰出的贡献。他把逻辑这门学科的问题分成三个部分：词、命题和推理，他对这三个部分都进行了详细研究。他遵从亚里士多德的说法，把命题的成份定义为词，词的功能是作为符号，因为它们代表了客体。他从各种角度对

① *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. PP. 143—151.

② 《西方哲学史》，上卷，第533页。

词进行区分，这种区分的标准既十分相近，但又有所不同，这和他对于符号的一般看法有关。他认为人的理智活动必须借助于符号来进行，符号有两种，一种是自然符号，即我们的观念，它是由外界客体和我们心智之间的相互作用而自然产生的，它的产生与我们使用语言的活动无关。而语言是人工符号，它依赖自然符号，即概念。但语词并不表示概念，词和概念都代表外界客体。

奥卡姆对语词作出了四种区分。

第一种是能自立的词和不能自立的词（categorematic and syncategorematic terms）。奥卡姆说，在每一个命题中我们都可以区分实质的成份和形式的成份。实质的成份即是自立的词，它有确切和固定的意义，如“人”、“动物”，它们都具体地有所指。形式的成份即是不能自立的词，它们不指某种具体的东西，但把它们添加到别的词上面时，就会给这些词更多的意义，这类词有“每一个”、“不”、“有些”、“全部”、“只有”、“或”、“如果……那么……”，等等。奥卡姆认为，后一种词就像数学中的零一样，它们独自并不表示任何东西，但若被加到别的数字上，就会产生新的意义。正是这种词，作为命题中的形式成份，使我们作出逻辑推理，因此，研究它们是逻辑的主要课题。

第二种区分是绝对词和内涵词（absolute and connotative terms）。绝对词直接指客体，它不会在指客体时又同时或附带地指别的东西，这种词没有表示词义的定义。例如“动物”一词就指狐狸、驴子和其他一切动物。而内涵词在主要指某些东西时又附带指别的东西，这种词有表示意义的定义。比如“白色”这个词一方面指颜色是白色的东西，但同时还间接地指一种白色的性质。绝对词是基本的，是心智与客体直接接触和在

此基础上进行抽象活动的结果，而内涵词是把几个概念结合起来的结果。

第三种区分是第一赋予词和第二赋予词（names of first and second imposition)。第二赋予词指约定使用的符号，不是指自然符号的思想内容。这种词的例子是“名词”、“代词”、“动词”、“格”、“数”、“时态”等，又称为词的词。第一赋予词大致指一切不是第二赋予词的词，所有非自立的词如“每一个”、“没有”等等都属于这一类。在严格的意义上，只有不是第二赋予词的自立词才是第一赋予词。

第四种区分是第一意向和第二意向的词(terms of first and second intention)。这里所谓的意向，就是指概念，即前面提到的心灵的自然符号。第一意向指从外界概括来的概念，如“人”、“动物”、“实体”、“物体”等等。表示第一意向的词称为第二意向词，如“种”、“属”、“差别”、“共相”等等。它们表示的不是思想中自然形成的概念，而是思想的符号。科学中的词是第一意向的，逻辑和语法的名词是第二意向的。

奥卡姆对语词作出上述四种划分时，标准并不精确。他对每一种划分都提出大致的和严格的两种标准，因而很容易产生混乱。同时，他这四种划分既有重合，又有差异，不容易使人有清晰的概念。但是看得出来，他作出这些区分是力图说明，在各种概念中，在口头和书写的语言中，存在着不同的层次。我们用概念来说明和把握外界客体、它们的属性和相互间的关系，这是第一个层次。我们还可以把这些概念作为对象来研究，从而产生新的概念。因此，概念是属于不同层次的。比如在“这是一张桌子”中，“桌子”指实物，而在“‘桌子’是名词”中，“名词”是对概念的又一次概括，属于另一层次。奥卡姆注意到

了，不作第一和第二层次的区分，就会产生逻辑错误。这种见解，以后在罗素和塔尔斯基（A. Tarski）的学说中得到了发扬光大。

第三节　近代——语言与认识

近代哲学以认识论为中心，对认识论的研究和对语言的研究不可避免地要同时地、平行地进行：认识的基础、来源对应着语言意义的起源；人所固有的认识能力的局限与语言对于人的思想把握事物真相的消极作用有关；反映经验事实的命题和表示语言规则的命题具有不同的认识论意义，等等。这一时期的哲学家划分为经验主义和唯理主义两大阵营，但双方都十分关注语言对于思维的表达作用和遮蔽、扭曲作用。

英国经验主义哲学家培根（F. Bacon）认为，在人的头脑中存在着四种假象，妨碍人们认识事物的真相，其中重要的一种就是由于语言文字造成的市场假象。他说："市场假象是四类假象当中最麻烦的一个。它是通过文字和名称的联盟而爬入理解力之中的。人们相信自己的理性管制着文字，但同样真实的是文字亦起反作用于理解力；而正是这一点就使得哲学和科学成为诡辩性的和毫不活跃的。且说文字，它一般地既是照着流俗的能力而构制和应用的，所以它所遵循的区分线也总是那对流俗理解力最为浅显的。而每当一种具有较大敏锐性或观察较为认真的理解力要来改动那些界线以合于自然的真正区划时，文字就拦在路中来抗拒这种改变。因此我们常见学者们的崇高而正式的讨论往往以争辩文字和名称而告结束；按照数学

家们的习惯和智慧，从这些东西来开始讨论本是更为慎重的，所以就要用定义的办法把它们纳入秩序。可是在处理自然的和物质的事物时，即有定义也医治不了这个毛病；因为定义本身也是文字所组成，而那些文字又生出别的文字。"[①] 培根认为，文字加之于理解力的假象有两种，有些名称并无实际所指对象，例如"幸运"、"第一推动者"等等。第二种情况是，有的名称虽有所指事物，但含义混乱，定义不当，是从实在方面草率或错误地抽象而得的，例如"潮湿的"这个词就是这样的一个符号，它被人们混乱地使用着，指称一大堆无法归结到任何一种恒常意义的活动。它可以指称易于把自己散布于任何其他物体周围的东西，也指称本身不定而且不能凝固的东西，还指易于贴附于它物并将其浸湿的东西，以及易于做成液体或本系固体而易于溶化的东西，等等。在某种意义下，可以说火焰是潮湿的；在另一种意义下，可以说尘埃是潮湿的；而换一种意义，还可以说玻璃是潮湿的，等等。人们易于看出，这个概念原本从水和一般普通液体抽象而得，并没有经过什么适当的验证。其他许多概念，诸如"本体"、"属性"、"本质"、"物质"等等，也是不健全的，它们要么是凭空构想的，要么是界说不当的。

培根崇尚经验和归纳，强调使用先天和逻辑推理方法获取知识的弊害。他认为用三段论推理，不过是从概念、文字再到概念、文字，与事物无关，反而把概念或文字中的混乱或错误扩大了。他说："现在所使用的逻辑，与其说是帮助着追求真理，毋宁说是帮助着把建筑在流行概念上面的许多错误固定下来并巩固起来。所以它是害多于益。""三段论式不是应用于科

① 培根：《新工具》，许宝骙译，北京，商务印书馆，1984 年，第 30—31 页。

学的第一性原理……它只是就命题迫人同意，而不抓住事物本身。”“三段论式为命题所组成，命题为字所组成，而字则是概念的符号。所以假如概念本身（这是这事情的根子）是混乱的以及是过于草率地从事实抽象出来的，那么其上层建筑物就不可能坚固。”①

另一位英国经验主义哲学家霍布斯（T. Hobbes）也相当重视语言，他在自己的哲学名著《利维坦》中用了一章来专门论述语言。他认为，语言是使人建立社会，以区别于动物的要素。他说：“最高贵和有益处的发明却是语言，它是由名词或名称以及其连接所构成的。人类运用语言把自己的思想记录下来，当思想已成为过去时便用语言来加以回忆；并用语言来相互宣布自己的思想，以便互相为用并互相交谈。没有语言，人类之中就不会有国家、社会、契约或和平存在，就像狮子、熊和狼之中没有这一切一样。”②

霍布斯在论及语言的功用和语言与思维的关系时指出：“语言的一般用处是将心理讨论转化为口头讨论，或把思维序列转化为语言序列。像这样做有两种用处，一种是记录我们的思维序列。这种序列由于容易遗忘，使我们必须从头进行构思，但通过作为标记的语词就可以重新回忆起来。所以名词的第一个用处就是作为记忆的标记。另一个用处是：当许多人运用同一些语词时，他们可以通过这些语词之间的连系与顺序互相表达自己对每一件事物所想象或想到的是什么。同时也可以表示他们所想望、惧怕或具有其他激情的东西。在这种用处方面，语

---

① 《新工具》，第10页。

② 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京，商务印书馆，1985年，第18页。

言被称为符号。”[1]他补充说，语言还有四种特殊的作用：第一，用以获得学术知识；第二，商讨和互教；第三，传达意图，以便互助；第四，玩弄语词，作为娱乐。

霍布斯也论及语言的滥用。如果用词意义不准，表达思想错误，使用语词把从未构想过的东西表示为自己的概念，就会欺骗自己。如果不按规定的意义使用语词，就会欺骗别人。另外，人们还易于用语词把并非自己意愿的东西宣称为自己所意愿的，以及用语言来互相伤害。

另一位英国经验主义者洛克（J. Locke）在营造自己的经验主义认识论体系时，对语言的功用、缺陷、人们的滥用，对语词意义的来源等各个方面作了详尽阐发。洛克的认识论以观念为基础和中心，他用观念建构人类知识大厦，说明知识的来源、性质、限度，他对语言的阐发也是以观念为基础和核心的。

在洛克看来，语言的最根本作用是用作人类社会联系的工具，他说：“上帝既然意在使人成为一个社会动物，因此，他不仅把人造得具有某种倾向，在必然条件之下来同他底同胞为伍，而且他还供给人以语言，以为组织社会的最大工具，公共纽带。”[2]人能使用语言，是因为人的组织器官天然地构造得适宜于发出音节分明的声音。不过，洛克更重视的是文字，他认为，文字有双重功用，一是记载思想，二是传达思想。文字对于人类的重大意义，还在于它和观念一道，是人类知识的伟大工具。虽然要得到知识，人们只需考察和判断观念就够了，但因为大家普遍地用文字来代替观念，因此，对于文字和命题的考察，就

---

① 霍布斯：《利维坦》，第 19 页。

② 洛克：《人类理解论》，下卷，关文运译，北京，商务印书馆，1983 年，第 383 页。

成了认识论的一个必需部分。

正如洛克用简单观念来说明人的认识来源和认识能力一样，他也把语言的最小单位——字词作为分析语言的基础，而且这两者之间有对应关系，即表示与被表示关系。他说，字词的功用就在于能明显地标记出各种观念，而且它们固有的、直接的意义，就在于它们所标记的那些观念。这些观念既属于讲话人，也属于听话人。人使用字词，首先是为了记录自己的思想，表达自己的观念，因此，字词的原始的直接的意义，就在于使用文字的人心中的观念。另一方面，要使交流得以进行，人们还必须假定他们使用的字词标记了听话人心中的观念。只要按照日常语言的固有意义使用文字，字词所标记的观念在双方心中都是一样的。洛克的这种看法，使他成为意义观念论的最大代表，现代的意义理论往往是以批判这种观念论为前提的。

从认识论方面说，洛克认为简单观念的来源只有两种途径，一是由外物，经由感官而来，二是由反省人心观察这些观念的心理作用而来。因此，说到底，观念反映了外部事物。这样，我们可以推论，字词反映的最终是外部事物。洛克的观点正是如此，他指出，简单观念的名称和实体的名称，不但直接表示心中的观念，而且报告一种实在的存在。这样，在洛克的哲学语言观中，语言终于和事物挂勾了。洛克进一步说，简单观念的名称是不能定义的，也是最少疑义的。这一点，和二十世纪意义指示论者把实指定义（ostensive definition）作为语词意义的最基本模型是一致的。

洛克除了论及字词，还论及命题。他认为命题就是各种标记的结合与分离。命题有两种，一是心理命题，即观念的分与

合，二是口头命题，即文字的分与合。对于命题，他谈真理，而不是像现代语言哲学家那样谈意义。他认为，如果各种标记的分合与实在事物的分合一致，它们就是真理。看来，洛克是在认识论领域，而不是在语言意义的范围内研究命题。

和培根、霍布斯一样，洛克详尽分析了语言文字本身的缺陷和人们对它们的滥用。同样地，这种分析和他的以观念为核心的认识论密切相关。洛克认为，文字的缺点在于意义混乱，而原因不在文字自身，而在它们所表示的观念。因为文字并不是自身就具有意义，而在于表示观念。使用语言的目的在于让别人了解自己，如果说话之后听话人心中所刺激起来的观念和讲话者的观念不一样，使用语言的目的就没有达到。文字和观念的脱节是因为，第一，它们表示的观念太复杂，是由很多观念相结合而来；第二，它们所表示的观念在自然中并无联系；第三，不容易知道将文字的意义作参照的标准；第四，文字的意义和事物的真实本质不能精确的一致。

除了语言的天然缺陷，人们在使用语言文字时还会犯各种错误，滥用文字，洛克详尽地作了以下几个方面的分析：第一，有些文字完全没有相应的观念，或者没有明白的观念，这是最主要的滥用；第二，使用文字时前后不一贯，同样的文字，有时用来表示这一组观念，有时又表示另一组观念，有时用来代表这一物，有时又代表另一物；第三，故意误用文字，造成含混性；第四，把文字当成事物本身；第五，用文字表示它们不能表示的东西，比如，人们只能知道实体的名义本质，却要用文字来表示它们的实在本质；第六，假设文字有明显而确定的意义，一厢情愿地认为文字所表示的观念对于每一个人都是一样的；第七，使用夸张和华丽的词藻，用文字来打动人的感情，

暗示错误的观念，造成迷惑人的判断。

相应于以上对滥用文字的分析，洛克提出了若干改正的方法，如不使用无观念的文字，文字的意义应前后一致，等等。

德国哲学家、逻辑学家莱布尼兹（G. W. Leibniz）是与洛克正相对立的唯理主义者，他专门写了一部《人类理解新论》，以对话的方式逐段驳斥洛克。他们的分歧主要在两个方面：人的心灵是像一块白板，还是先天有一些原则在上面，以及，是否一切真理都依赖于经验。在语言观上，他们的见解倒相当接近。比如，莱布尼兹所持的以下观点，和洛克是相近的：语言是使人类结成社会的纽带；语词是用来代表人们的思想和观念的，同时，它们也代表事物；除专名外，语词大多指一般观念，代表简单观念的名词不能有定义。当然，分歧和对立也存在，而且和两人的一般认识论立场密切相关。洛克从经验主义立场出发，比较重视代表简单观念的语词，认为它们应该意指一种实在的存在，是外物刺激感官而产生观念，再产生名称。而莱布尼兹认为并非必然如此，观念不一定是外物的反映，观念与外物之间不一定有相似性。洛克认为一种声音或文字符号与观念之间的关系是任意的，也就是说，人们可以选用任何声音或记号来标记某个观念，莱布尼兹在承认二者之间不存在必然的联系的同时，也认为在某些情况下，决定以什么声音或符号表示观念，是可以发现理由的。他强调语言的派生性，比如在古代若干民族用 R 这个字母表示剧烈运动和类似的流淌声，以后各个民族的语词中都可以找到许多同样的例证。他甚至设想，一切民族都是同源的，而且有一种原始的根本语言。

莱布尼兹语言观中最值得注意的是他提出了一种人工语言或理想语言的设想，他自己把这种语言称为哲学语言或普遍语

言，这种设想显然和唯理论者热衷于普遍性，数学家善于用抽象符号代替具体文字有关。他认为，由于日常语言中语词代表的概念往往是混淆不清的，又由于人们在论证、推理过程中时常产生一些不明显的错误，因此使用语言表述自己的思想或观念时往往纠缠不清。如果有一种语言，其基本记号的含义精确，结构简单，揭示了命题的逻辑形式，那就好了。当人们在发生争执时，他们可以根据明确的规则作推理演算。虽然莱布尼兹没有明确和系统地勾画出这种人工语言的大致轮廓，但这个想法是很了不起的。他看到了日常语言的语法形式和实质性的逻辑形式的区别，又看到了命题演算和人的思维、推理过程的一致性或同构性。后来，有人把数理逻辑的诞生归诸于他的设想，而罗素等人在本世纪提倡理想语言，主张对日常语言进行逻辑分析，显然是从莱布尼兹那里受到的启发。

莱布尼兹的另一特别值得注意之处是他明确提出了事实真理和理性真理的区分，虽然在他之前也有不少哲学家留意到了这个问题。他指出，理性真理是必然的，而事实真理是偶然的。他指出，理性真理具有同义反复的性质，所谓自明的命题，就是只要懂得其中包含的名词的意义即可明白为真的命题。他认为，1+1=2 与其说是一条真理，不如说是关于 2 的定义。按他的看法，真理有两个截然不同的来源，一是来源于经验事实，一是来源于语词的含义，这种看法影响很大，对这个问题的争论直到二十世纪中叶还在进行。

贝克莱（G. Berkeley）持唯心主义经验论立场，批驳洛克的唯物主义经验论，他的批判是从语言入手的。他认为，唯物论的“物质”概念以抽象的、普遍的观念学说为基础和前提，而普遍观念的根源是语言。他分析说，人们一般认为，每一个名

称都有一个唯一确定的意义，按照洛克的意义观，这个意义在于抽象、确定的观念，而这观念是媒介，它表示事物，因此名称指示事物。贝克莱否认普遍名称一定有意义，认为普遍名称不过是指示了许多特殊观念，他以这种方式否定了“物质实体”的概念。贝克莱认为，由语言文字造成抽象观念学说的第二个原因在于，人们认为语言的唯一功能是传达思想，而名称总对应着观念。而他主张，即使是有意义的名称，也不一定在其每一次的使用中都会在理解中激起观念。更一般地说，语言并不是只有传达思想这个唯一目的，它还有诸如以下的目的：引起人的情感，刺激起人的活动；阻止人的行动；使人心产生某种特定的倾向。

贝克莱本人以及许多研究者都认为，他主张“存在就是被感知”，不过是做了一件事：正确地分析“存在”这个词的意义。

休谟（D. Hume）在其著作中没有专门论及语言，但他有两个十分重要的观点对于二十世纪语言分析哲学有重大影响。第一点是，以“是”或“不是”为连系词的命题和以“应该”或“不应该”为连系词的命题是不同的，从前者推不出后者。这也就是说，我们不能把关于事实的命题作为关于伦理命题的理由，休谟认为善与恶的区别不单单是建立在对象的关系上。我们将在下一章最后一节看到，伦理问题也涉及到语言。第二点是，休谟把关于数与量的真理和关于经验事实的真理作了区别，这一点，被二十世纪的语言哲学家发展成为逻辑—数学真理与经验事实真理的区别，后来更发展成为关于由语言意义而来的真理与事实真理的区别，即分析真理与综合真理的区别。

使分析和综合的区别凸显出来的是康德（I. Kant），他是纯粹从语言或概念的角度作出这种区分的。在他看来，在一个判

断中，如果宾词属于主词，或隐蔽地包含在主词之中，该判断是分析判断，如果宾词虽与主词有联系，但却是在主词之外，则是综合判断。区分这两类判断在认识论上有莫大的意义：分析判断的成立可以只靠分析主词和宾词的意义而得，但综合判断的成立却要在语言之外，即在经验事实中找到根据。当然，在语言的意义分析和经验事实的证实之间是否有一道不可逾越的鸿沟，是以后引起激烈争论的问题。

第 2 章

英美语言哲学

从前一章的叙述可知，西方哲学历来重视语言，从古希腊到近代，许多著名哲学家都论说了语言在哲学研究中的重要作用。然而，二十世纪美语言哲学并不是以前关于语言论述的自然演进和延伸，而是有一种质的变化和飞跃。

在从前，对语言的阐释不是一件独立的工作，它是进行哲学研究的一种训练、一种准备，它是为了研究世界或人的主体思维的工具，是为了在讨论和争辩中避免混乱、理清思路而作的必要的同时是附带的工作。而在二十世纪英美语言哲学家看来，语言研究自成独立天地，甚至就是哲学研究本身。固然，人们没有停止对于实在、本体、人的认知能力和心灵的功能、对于科学知识的积累进化、对于善和美的研究，但这一切都要借助于对语言的分析和阐释来进行。在他们看来，许多传统的哲学问题都是因为误用语言或者因为语言本身的误导作用而产生的，哲学的主要任务就是阐明语言的功用，说明语言何以传达意义。

如果不是上世纪末、本世纪初数理逻辑的迅速发展和巨大成就，上述哲学中的语言转向可能根本不会发生。这个转向的发动者弗雷格、罗素和维特根斯坦都是数理逻辑学家，他们都

是借助于数理逻辑方法使哲学研究的方法发生了根本性变革。在三十年代，以维也纳小组为代表的逻辑经验主义者把罗素等人开创的变革扩展为一场声势浩大的运动，他们使用的基本方法也是逻辑分析。再往后，活跃在这个领域的塔尔斯基、蒯因（W. V. O. Quine）等人都是著名的逻辑学家。

但是，几乎从一开始，就有一条线索与逻辑分析方法相平行，并持续地、有力地发展，到最后团聚了更多的语言哲学家，在各个研究领域结出了同样丰硕的果实。摩尔（G. E. Moore）是与罗素同时开创分析方法的，尽管罗素劝他学一些数学和逻辑，但他还是坚持以耐心、细致地推敲语句的微妙差别的方法搞哲学，开日常语言分析的先河。到了二战前后，以牛津的赖尔（G. Ryle）、奥斯汀（J. L. Austin）和斯特劳森（P. F. Strawson）为代表的日常语言分析已成语言哲学的主流，而维特根斯坦的后期名著《哲学研究》（Philosophische Untersuchungen）则是这种倾向的辉煌代表。我们没有必要比较逻辑分析和日常语言分析的功过得失，而满足于以下持平之论：是现代逻辑这种强有力的技术帮助哲学家看到语言造成的哲学问题，但紧接着，人们凭着对语言的敏锐感觉和精细分析，同样在语言哲学领域开辟出另一番天地。

语言成为哲学的主题和反心理主义倾向有密不可分的联系。在弗雷格提出的研究哲学逻辑应当遵循的三项原则中，第一项就是，“始终要把心理的东西和逻辑的东西，主观的东西和客观的东西明确区别开来”，他反对用心理因素来解释数的概念，把意义归结为心理的联想或意象。自他之后，反心理主义一直是语言哲学中的基本原则：逻辑经验主义主张证实原则，这意味着将对于心理陈述的确证转换为对于外部行为的观察，

他们提倡的物理主义认为，一切心理语句都可以还原为物理语句；维特根斯坦在后期主张，只有当人们在行动中表明他们学会了正确理解和使用关于感觉的语词，他们才能正确地分辨感觉；赖尔在他的《心的分析》一书中主张一种行为主义，不遗余力地挖苦和攻击笛卡尔的“机器幽灵说”。即使在语言哲学较为晚近的发展中，格耐斯（H. P. Grice）和塞尔（J. R. Searle）把讲话者的意图当成意义的重要因素，也并未使心理主义复燃。

在本世纪初，罗素和维特根斯坦一方面猛烈地攻击形而上学本体论，一方面在其逻辑原子论中主张语言和世界之间存在先天的同构关系。他们这种研究方式很快被后来者抛弃，谈本体论问题，甚至谈认识论问题都被视为老派和过时，新的研究话题局限于意义和指称等问题，人们把语言当成自足和自主的领域，不关心语言“反映”了什么，是否是人类认识的工具。但到后来，人们逐渐恢复了本体论和认识论的兴趣，在五十年代末，斯特劳森在他的《个体》一书中提出了一种“描述的形而上学”，在七十年代，爆发了戴维森（D. Davidson）和达梅特（M. Dummett）之间的实在论与反实在论之争。看起来，语言哲学并不一定天生排斥形而上学和本体论问题，当然研究方式和古典传统有别，这是经过语言批判战火洗礼的对实在的思考和讨论。

语言的最小承载单位亦是一个重要问题，罗素和维特根斯坦的逻辑原子论也是一种意义的原子论。它主张，一个完整的命题由于描述了一件事态或对应一项事实而具有完整的意义，它们通过复杂的逻辑符号连接成一个复杂的整体，这就是人类的全部知识，这是一种由部分构成整体的思路。在语言哲学日后的发展过程中，绝大多数人抛弃了原子论，接受整体论。整

体论主张意义属于作为整体的语言，而不属于单个句子，为了彻底理解语句的意义，我们必须懂得整个语言。

不论研究的方向和方法有多少发展变化，语言哲学的中心问题始终是意义问题（以及与之相关，或者说是其一部分的指称问题），下面，我们以意义问题为主来看看英美语言哲学的主要内容。

第一节 哲学中的第二次转向
——从认识论到语言

1914 年 3 月中旬，罗素在波士顿开始洛威尔讲座，他在第一讲中畅论当时的哲学潮流。在猛烈批评从柏拉图到康德、黑格尔的体系哲学和以柏格森为代表的进化论哲学的同时，他宣称他们对于哲学问题和方法的见解都是错误的，许多传统问题是迄今为止的知识手段所不能解决的。但他同时声言，结束这种无法令人满意的时候已经来临，逻辑分析方法将给哲学带来类似于伽利略带给物理学的进步，即用零碎、详尽和可证实的结果去取代无法用经验检验的、依靠想象产生的概括。在 1945 年发表的那本脍炙人口的《西方哲学史》中，罗素再次宣称，当代兴起的分析哲学具有科学的性质；它并不去构思壮观炫目的关于宇宙的大套理论，却能像科学家那样取得坚实可靠的成就，一次解决一个问题，包括古老的哲学问题。

在三十年代初，维也纳小组的领导人石里克(M. Schlick)在"哲学的转变"一文中提出，哲学正在发生彻底的、最后的转变，现代数理逻辑提供了一些崭新的方法，使得传统哲学中的不休

争论可以得到一劳永逸的解决。面临这种前所未有、独一无二的局面，哲学家要做的事只是坚决地应用那些新方法。

石里克的主张来自维特根斯坦的启发，他和维也纳小组的伙伴把维特根斯坦写于第一次世界大战之中，首次发表于1921年的《逻辑哲学论》看成是促成哲学的决定性转折的标志。在此书中，维特根斯坦表达了他的坚定信念：凡是能够说的事情，都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该沉默。

罗素和石里克等人谈到的哲学中的巨变，以激烈的反传统哲学的态度而给人以深刻印象，在第二次世界大战之后，他们所言的转折已不仅是一个新的开端，而且成了英美等国哲学的主流。人们开始更进一步地阐释这场变化在西方哲学史上的地位和意义，把它称为哲学中的语言转向。各种著作和教科书都不约而同地采纳了一种说法，把西方哲学从古希腊到二十世纪的发展宏观地概括为一个三阶段模式，即是本体论-认识论-语言。这种流行的解释内容大致如下。

古希腊哲学的主题是本体论。这时哲学正从素朴、直观的思维向比较精致和系统的理论过渡，哲学家对世界充满好奇和敬畏，他们力图用统一来概括杂多，从变动不居的现象中找到不变的东西，从现象中找到本质，他们研究“存在是什么?”“构成世界的根本要素是什么?”

到了近代，哲学研究的路向发生了一次重大的转向，研究的中心课题从本体论变成了认识论。说最终的实在是水、火、土、数、无限等，不仅显得简单粗浅，而且没有表明何以如此的道理。确实，只有弄清了“我们知道什么”和“我们有什么样的认识能力”之后，才能充分有理地回答“实在是什么”的问题。促成这次转向的是笛卡尔，他因此被誉为近代哲学之父。他之

所以成为认识论转向的发动者，是因为他具有透彻的批判精神，只相信人的理性，决不盲从和迷信。他提倡一种所谓“方法论的怀疑论”，即是说，人们应该怀疑一切在理性面前并非明晰无误的东西。对笛卡尔（以及在他之后的莱布尼兹等人）而言，人的认识能力，人类知识的来源，皆出自理性。

英国一批经验主义哲学家同样研究“人类知识的来源和出发点是什么”的问题，他们的答案是感觉经验。到了十八世纪，康德不但研究知识的来源，真理的种类，还研究人类认识能力的界限问题。可以说，西哲史上的认识论阶段，到康德时已日臻成熟完备。

哲学在本世纪初又发生了一次根本性的转向，语言取代认识论成为哲学研究的中心课题。人们不再全力关注知识起源、认识的能力和限度，主体在认识活动中的作用等问题，转而探究语言的意义问题。从外部条件说，这时逻辑学和语言学的研究取得了重大进展；从内部原因说，如前一章讲到的，哲学研究从古至今一直重视语言。但对这一次转向，人们提出了以下更具根本性的，不具有历史性质而具有逻辑性质的说明。哲学并不直接研究外部世界（那是各门经验科学的事），而是以研究人的理性、人的思想为己任。问题在于，我们能直接把握的不是人的内在的、隐秘的灵魂，而是通过语言表现出来的思想和理性。人们常说人是理性动物，是社会性动物，既如此，了解人们之间如何借语言达到理解与交流，就成了懂得人的理性或思想的前提，意义问题成为哲学研究的基础和核心，自然是题中应有之义。如当代德国哲学家施太格谬勒（W. Stegmüller）所说，古希腊哲学家早已接触过的话题——传达问题成了当代哲学研究的中心，因为如果人们只想着自己具有关于某物的思想，

这成不了科学，只有当这种思想成为可交流的，即可以理解、讨论、争辩时，科学才能发生。换句话说，主体间性（intersubjectivity)，或主体间的可交流性、可理解性，取代了人的认识能力、来源及界限，成了哲学的中心话题。

石里克这样阐明第二次转向之后的现代哲学与近代哲学的不同："它使传统的'认识论'问题得到解决。思考表达和陈述的本质，即每一种可能的'语言'（最广义的）本质，代替了研究人类的认识能力，因为这种研究是不能交给心理学的。关于'认识的有效性和界限'的问题不存在了。凡是可以表达的，就是可以认识的，就能对它提出有意义的问题。因此，没有什么原则上不能回答的问题，没有什么原则上不能解决的课题。人们一向认为不能回答、不能解决的，并不是真正的问题，而是无意义的语词排列。"① 在他看来，意义问题成了转向之后哲学研究的中心："我们现在认识到哲学不是一种知识的体系，而是一种**活动**的体系，这一点积极表现了当代的伟大转变的特征；哲学就是那种确定或发现命题**意义**的活动。哲学使命题得到澄清，科学使命题得到证实。科学研究的是命题的真理性，哲学研究的是命题的真正**意义**"。②

康德曾被认为在哲学中发动了一场"**哥白尼式的**"革命，因为他证明了人欲超越经验而达致物自身，就会陷入荒谬，他的哲学被称为批判哲学，而他之前的哲学被视为"前批判"的。现在，这种说法受到了挑战，在转向之后的语言哲学家看来，康德的动机是好的，但路子不对，不应该从经验的角度，而应该

① 石里克："哲学的转变"，载于洪谦主编：《逻辑经验主义》，上卷，北京，商务印书馆，1982年，第8页。

② 同上书，第9页。

从语言意义的角度去实现"哥白尼式的革命"。艾耶尔(A. Ayer)说："康德虽然也谴责超验的形而上学，但他是从不同的根据来这样作的。因为，他认为人的知性就是这样构成的，当知性竟然超出可能的经验的界限，企图与自在之物打交道的时候，知性就陷入种种矛盾之中而一筹莫展。因此，康德认为一种超验的形而上学的不可能，不是像我们所主张的是一个逻辑问题，而是一个事实问题。他断定，不是不能想象我们的心灵有穿透现象世界之外的能力，而仅仅是我们的心灵事实上没有这种能力。"[①] 他认为，形而上学断言之所以谬误，仅在于表达那些断言的语句是没有意义的，它们不满足唯一使其有意义的条件。

据说，弗雷格对于数的理解和解释，第一次实践了从认识论的研究方式转向新的语言路线——通过对于意义的追问而把握对象。他在《算术的基础》一书中要回答一个问题："我们是如何得到数的?"他说，心理形象可能总是会浮现在我们眼前，但这是无关紧要的。问题应该这么解决：必须定义一个数词出现于其中的命题的意义。弗雷格认为，把握了包含数词的命题的意义，我们就得到了数。而这个问题本来也可以按本体论方式提问（"数是什么?"）或按认识论方式提问（"我们如何知道数?"）

第二次转向的结果是，哲学研究中"思想"、"思维"、"主体"之类的词汇消失了，代替它们的是"语言"、"语词"、"语句"。主客体关系的研究不时髦了，代之而起的是语义学或指称

---

① 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，尹大贻译，上海，上海译文出版社，1981年，第32页。

理论——它们研究语言和所指对象的关系。不少哲学家认为，人的思想或信念其实就是语言，也有人退一步但坚持认为，我们只有通过对语言的研究才能把握思想，没有不通过语言表达而独立存在的思想。

这次转向的结果还有，人们认为在讨论实体或对象的地方，以讨论相关语言的用法来进行是一种有利的、必要的策略。这种新的研究方式叫做“语义上行”（semantic a ccent），它使争论的双方把所讨论对象的本体论地位问题悬置起来，而在关于它的语词和有关术语方面达成一致，从而避免许多纠缠不清的无益争论。实际上，许多人早已不自觉地使用了这种方法，比如数学家对于数是什么、伦理学家对于善是什么、文学家对于美是什么会有十分不同的看法，但如果他们采取明智的态度，完全可以就数学问题、伦理问题和美学问题展开争论。

第二节　反“形而上学”和“语言治疗”

按照转向之后的语言哲学的看法，传统哲学中各派的主要主张和重要争论属于形而上学。在此之前，不少重要哲学家也曾指责他们以前的哲学是形而上学，例如康德、黑格尔、孔德的哲学。但在语言哲学家看来，由于他们没有真正挖出旧形而上学的根子，他们的批判没有击中要害。更有甚者，他们不遗余力地批判先前的形而上学，但自己又搞出了一套新的形而上学。语言哲学家们认为，他们这次的变革与历来的所谓哲学革命有一个根本的不同，他们不是去证明旧形而上学是错的，而

是认为它们是没有意义的，他们并不企图纠正旧形而上学的错误，并不想以一套新的主张取而代之，而是干脆拒斥它们。要害在于，旧形而上学的主张并不是因为在某个标准衡量之下不对，而是由于误用语言（或是被语言误导）而没有意义。

在反形而上学的战斗中，语言哲学家由于使用了不同的分析方法，由于对语言本身相互对立的看法而分成两个派别。其一为逻辑分析派，他们认为，日常语言有严重缺陷，它的语法形式模糊或掩盖了反映语言本质的逻辑形式，形而上学命题就是因为把表面语法形式误认为真正的逻辑形式而引起的，哲学的任务是揭露这种混淆和遮蔽，必要时甚至可以用人工的语言来改造或替代日常语言。其二为日常分析派，他们认为日常语言本身并无缺陷，形而上学问题的产生是人们以一种奇怪的方式使用日常语言。他们认为日常语言是最基本的，因而是不应改造的，决不存在一种高于它的逻辑语言，抛弃或否定日常语言是脱离生活、脱离实际的抽象。

语言哲学家既然以上述方式反对形而上学，他们自然不能再去营造哲学体系或理论，他们认为哲学唯一正当的任务是揭示语言使用中的错误，阐释语言意义的活动。有些人说得更为极端：哲学的任务不是继续搞哲学，而是治疗哲学的“语言病”。显然，这是一种否定的、批判的态度，与以前的建构性态度恰成鲜明对照。

在近代，最早明确地指出日常语言的缺陷，设想用更精确的人工语言来改进和代替的大概要算莱布尼兹。但他的呼吁大约在两个世纪之后才得到发挥和贯彻。弗雷格在上世纪末的一系列著作（以“概念文学”为代表）中指出，日常语言容易导致人们错误地看待事物，逻辑学家不应该盲目地追随语法，而

应该和语言的逻辑失误作斗争，把我们从语言的桎梏中解救出来。他说："如果说哲学的任务是通过揭示有关由语言的用法常常是几乎不可避免地形成的概念关系的假象，通过使思想摆脱只是语言表达工具的性质才使它具有的那些东西，打破语词对人类精神的统制的话，那么我的概念文字经过为实现这个目的而做的进一步改进，将能够成为哲学家们的一种有用工具。"①

罗素在1914年宣称，许多哲学问题是由于语言的表面语法形式误导而产生，一些真正的哲学问题可以还原为逻辑问题。"这并非出于偶然，而是由于这个事实，即每一个哲学问题，当我们给以必要的分析和提炼时，就会发现，它或者根本不是哲学问题，或者在我们使用逻辑一词的意义上说是逻辑问题。"②罗素不断批判黑格尔以及英国的新黑格尔主义者布拉德莱（F.H.Bradley）的下列主张：我们在一切判断中都是把一个谓词归之于作为全体的实在；哲学命题必然具有"绝对是如此这般的"这种形式。他指出，此类谬误以传统的主谓词逻辑为基础，而现代的关系逻辑表明，认为一切命题都是将一个谓语赋予一个主词的观点是错误的。

卡尔纳普（R.Carnap）指出："自然语言容许构成无意义的词列而不违反语法规则这一事实，说明了从逻辑观点看来，语法句法是不适当的。如果语法句法准确地符合逻辑句法，假陈

---

① 弗雷格："概念文字"，载于王路编译：《弗雷格哲学论著选辑》，北京，商务印书馆，1994年，第4页。

② 罗素：《我们关于外间世界的知识》，陈启伟译，上海，上海译文出版社，1990年，第24页。

述就不会产生了。”[1] 他选择了与他同时代的存在主义大师海德格尔（M. Heidegger）下列哲学论述作为攻击目标，证明形而上学的高论不过是曲解语言逻辑所致："要研究的只是有——再没有别的了；只是有，再就——没有了；唯独有，有以外——没有了。这个'没有'怎么样？……'没有'之所以存在，只是因为'不'即'否定'存在吗？……实际上：'没有'本身——就这样——出现了。这个'没有'怎么样？——这个'没有'本身没有着”。卡尔纳普指出，这段话中作为动词的“没有”是无意义的，谈可能存在的“没有”是与其词义矛盾的。[2]

在证明形而上学论断无意义的哲学家当中，艾耶尔是最激进的一个。他举了一系列例子，比如：感觉经验的世界是不真实的；最终的实在只有一个（或不止一个）；实体与现象或属性有区别，等等，尤其是关于某物“存在”的命题，都是由于语言表面的语法特点而造成的困惑或者错误。有人为形而上学家辩护，说他们和诗人、文学家属于一类，不能用一般的真假标准来要求。艾耶尔对此还不依不饶，他说，语言艺术家写的话自然不必当真，但假的并不等于没有意义。此外，与诗人不同，形而上学家并不有意写出无意义的话，他们很想写真话，但自己被语言的表面语法愚弄了。[3]

与上面所有的人都不同，赖尔从分析日常语言入手说明哲学中的形而上学产生于语言的误用。他认为日常语言本身并不必然导致错误，在日常生活的使用中也不会出错，但在哲学家

---

① 《逻辑经验主义》，上卷，第22页。

② 同上书，第23页。

③ 《语言、真理与逻辑》，第38--46页。

使用它来进行抽象、概括、表达哲学命题时，问题就产生了，他对日常语言的分析只是针对其哲学用法的。与上面各位哲学家相比，他的分析更为全面和详细。比如，他在著名论文《系统地引人误解的表达式》中，剖析了三种类型的语言表达式，其中每一类都是以相同的方式，出于相同的原因而导致了误解和混乱。

第一种叫做“似是而非的本体论陈述”。赖尔指出，虽然康德早已证明“存在”不是谓词，即不表明性质，并警告哲学家不要使用像“上帝存在”这样易于使人误解的陈述，但还有大量类似陈述并未引起人们的警惕。比如，人们不易看出“撒旦不存在”、“食肉牛不存在”和“我很疲倦”这三个句子的根本区别，“撒旦”，“食肉牛”不能和“我”一样，成为一个论断的主词。它们在陈述的表面语法形式中是主语，但实际上只起表语的作用，它们是这样一种成分，即断定某物具有或不具有某种特性。“撒旦不存在”实际上意为“没有任何东西既是凶恶的又被称为‘撒旦’。”类似使人误解的表达式有“匹克威克先生是一个虚构人物”，它和“鲍德温先生是一个政治家”在形式上相同，但在实质上不同。

第二种叫做“似是而非的关于共相的陈述”，具体例子有“不守时是应当受责备的”，它和“琼斯应当受责备”好像属于一类，这给人一个印象，似乎世界上既存在琼斯这种具体的事物，也存在不守时这种一般的事物。赖尔指出，当我们说：“不守时应当受到责备”时，我们肯定不会认为不守时应当为它自己感到羞愧。人是道德的主体，应受责备的是不守时的人，而不是不守时性。这个陈述的含义这么表述更好：“凡是不守时的人都应该由于不守时而受到其他人的责备”。在原来的陈述

中，“不守时”是一个断定的主体，在新的句子中，它只是一种属性。

第三种叫做“描述性表达式和似是而非的描述短语”，这是一种独特性描述的词组，如“牛津大学副校长”。赖尔指出，它们本身倒不含有使人误解的东西，但哲学家在使用中，在对它们的含义所作的解释中却可能犯错误。从语法形式上看，它们好像是指称个体的描述短语，但实际上它们并没有指称功能。它们只是表语表达式的缩略形式，它们是描述某物具有某种特性的陈述的组成部分。在“牛津大学副校长现在很忙”这个句子中，“牛津大学副校长”由于是语法主词，似乎指称某个人，但看看下列其他句子就可以明白它实际上可以无所指，它表示了某一特定属性，但并未涉及实有其人具有这种属性：“谁是牛津大学副校长？”“××不是牛津大学副校长。”

在从事语言批判的哲学家中，维特根斯坦最为引人瞩目，这是因为他在前期主张逻辑分析十分坚决，而在后期实践日常语言分析最为杰出，这同时还因为他对形而上学的否定和鄙弃到了极端的地步，以至于得出了取消哲学的结论。他在前期的《逻辑哲学论》中说：“关于哲学问题的大多数命题和问题不是错误的，而是没有意思的。因此我们根本不能回答这一类问题，我们只能确定这些问题是无意义的。哲学家们的大多数问题和命题是由于我们不理解我们语言的逻辑而来的”。(4.003)[①] 因此，“哲学的正确方法应该是这样的：除了能说的，也就是自然科学的命题，即与哲学无关的东西，什么也不要说；于是当某

---

① 维特根斯坦的《逻辑哲学论》和《哲学研究》有独特的编排顺序，一般不注引文的页码而标出所在的节数。

人想说某种形而上学的东西时，总是向他指明，在他的命题中他并没有赋予某些记号以意义。这个方法对于别人是不能满意的，——他不会有我们在教他哲学这种感情，——但这是唯一严格正确的方法。”(6.53) 在《哲学研究》中，维特根斯坦说：“当哲学家使用一个词——‘知识’、‘存在’、‘对象’、‘我’、‘命题’、‘名称’——并试图抓住事物的本质时，他们必须永远自问：这个词实际上从来都是在其作为故土的语言游戏中也这样用吗？——我们所做的是将词从它们的形而上学的用法带回到日常用语。”(116)他认为对于不清楚语言日常用法的人而言，语言很容易迷惑人：“语言是道路的迷宫，你从一边去接近并认得路，你从另一边到同一个地方就不再认得路了。”(203) 因此，“哲学是一场以语言为手段的对我们智力的困惑进行的战斗。”(109)“哲学家对问题的处理就像对疾病的治疗。”(255)

第三节　涵义和指称的区别

在语言哲学的产生和发展过程中，弗雷格的论文“论涵义和指称”(Über Sinn und Bedeutung) 具有十分重要的意义。弗雷格在此文中区分了语词符号的涵义与指称的区别，并讨论了语句的涵义和指称问题。如果对意义理论和语言哲学的发展没有深入了解，就难于看出弗雷格的巨大贡献。“论涵义和指称”是继续弗雷格在《概念文字》中的工作——建构一种适合于数学理论的符号语言，它一开始提出要解决的是逻辑中“等同”概念的含义何在的问题，它的主要内容讨论语句的指称问题，而其结论并未被后来的哲学家接受。此外，早在弗雷格之前很久，

传统的形式逻辑中就有关于词项的内涵（intension 或 connotation）和外延（extension 或 denotation）的讨论，这二者之间的区分和弗雷格对于涵义和指称的区分相对应，而且似乎是一回事。但是，弗雷格工作的意义显然不在形式逻辑的框架之内，而且也超出了现代逻辑的范围。如达梅特在其名著《弗雷格：语言哲学》一书中所说，弗雷格是作为哲学家，而不是逻辑学家把他的研究推进了一步。对语言功能的说明是一种意义理论，因为要知道一个表达式是如何起作用的正是要知道它的意义，因此弗雷格的语言哲学主要由他的意义理论构成。“论涵义和指称”的主要价值，就在于它是现代意义理论的发端。而且又如达梅特所言，在语言哲学的研究方面，当代研究的成果和弗雷格的贡献相比，也没有太大的进步。

弗雷格是这样提出问题的：“等同”是一种什么关系，是名称之间的关系，还是对象之间的关系？具体地说，在“a＝b”中，是两个符号相等，还是两个符号所指对象相等？如果是符号之间的关系，那么二者的联系就是任意的，因此我们可以随便选择我们的表达方式。此外，我们在许多情况下使用等同关系，还是想表示实际的认识。若表示的是对象之间的关系，那么 a 和 b 就是同一个东西，“a＝b”表示的不过是一个对象与自身同一，但这与“a＝a”有什么区别呢？显而易见，“a＝b”和“a＝a”应当有区别，后者仅凭逻辑中的同一律就可以得到，而前者具有认识上的价值。比方，说“晨星是晨星”毫不费工夫，而说“晨星是暮星”则是天文学中的一项发现。

在看到仅用符号和对象说明等同关系的困难之后，弗雷格引入了另一概念：“涵义”。他指出，和符号相关的，不仅有被命名的对象，而且还有它的涵义，涵义中包含了符号出现的方

式和语境，包含了辩识所指对象的方式。当两个符号有相同的所指对象时，由于二者的涵义不同，即认识这两个对象的过程与方式不同，所以两个符号的相等具有认识上的价值。比如，一个三角形有三条中线 a、b、c，它们相交于一点 o。我们有一几何学的命题："a 与 b 的交点就是 b 与 c 的交点"，这个命题并不简单地相当于"o=o"，因为 o 可以由 a 与 b 相交得到，也可以由 b 与 c 相交得到，因此，上述命题不仅是逻辑中同一律的一个实例，而且是平面几何中的一条定理，它需要人们努力发现才能得到。虽然"a 和 b 的交点"与"b 和 c 的交点"的指称相同，但两个表达式的涵义却不同。对于懂得某种语言的人而言，他能直接把握该语言中名称的涵义，但并不一定永远能够轻易地把握其指称。名称的涵义是确定指称的方式，但它以一种片面的方式说明指称的所在。"太阳系中质量最小的行星"这个表达式的涵义是一望而知的，但它到底指的是哪个星体，却不那么容易识别，何况有的表达式只有涵义而无指称。

弗雷格说："指号，它的涵义和它的指称之间的正常联系是这样的：与某个指号相对应的是特定的涵义，与特定的涵义相对应的是特定的指称，而与一个指称（对象）相对应的可能不是只有一个指号。"[①] 他举例说，"离地球最远的天体"是否有指称很难说，而"最慢的收敛级数"则有涵义而无指称，因此，对于涵义的把握并不能保证相应的指称存在。

最值得注意的地方在于，弗雷格阐明了，涵义既不是指号在人心中造成的意象，也不是指称对象。对于同一种涵义，一

① 弗雷格："论涵义和指称"，载于涂纪亮主编：《语言哲学名著选辑》，北京，三联书店，1988 年，第 3 页。

个人在不同的时候会有不同的意象，不同的人更容易有不同的意象。比如对于“亚历山大大帝的战马”这一指号而言，画家、骑手、动物学家会有大不相同的意象。弗雷格说：“专名的指称就是这个名称所命名的对象本身。我们在那种场合下获得的意象完全是主观的。涵义处于所指的对象和意象之间；诚然，它不再象意象那样是主观的，但它也不是对象本身。下面这个比喻也许有助于说明它们的相互关系：有一个人用望远镜观察月亮，我们把月亮本身比作所指的对象（指称），它是通过把它投射到望远镜内物镜上的真实影象和观察者视网膜上的影象而成为观察的对象的。我们把望远镜内物镜上的影象比作涵义，而把视网膜上的影象比作表象（或心理学意义上的意象）。望远镜内物镜上的影象确实是片面的，它取决于观察者的地点与角度；但它毕竟是客观的，因为它能够被许多不同的观察者所利用；作些适当的调整，就可以使几个观察者都能利用它，但是，其中每一个人都将仅仅拥有自己的视网膜上的影象。”①

弗雷格还认为，在我们使用语词时，我们预设了存在着它的指称对象。当我们说到“月亮”时，我们的目的并不是谈论关于月亮的意象，也不会满足于它的涵义。当然，这种预设也常常是错误的，使人们总是力图表明对于所指对象的陈述是正确的。

在“论涵义与指称”中，弗雷格还探讨了语句的涵义和指称。他主张，语句的涵义即是它所表达的思想，这里的思想不是指思维的主观活动，而是指思维的客观内容，是可以为许多人所分享的东西。至于语句的指称，弗雷格认为就是语句的真

① 《语言哲学名著选辑》，第5—6页。

值，即语句要么为真，要么为假的情况。这是一个令人惊异的见解，首先，真和假作为一种对象，似乎是太抽象了，其次，不同的语词有不同的指称，而所有的语句就只有两类指称：或者是真，或者是假！弗雷格得到这个异乎寻常的结论是有深刻原因的。首先，他想把语句处理成一类特殊的语词，即语词的结合。其次，他想在这里维持“可替换保真”的原则，这是莱布尼兹提出的：在一个句子中，如果我们用一个语词替换另一个语词，二者虽然含义不同，但只要指称对象相同，句子的真值不会改变。比如，如果“晨星是金星”为真，那么，“暮星是金星”亦为真。在弗雷格看来，复杂语句与其构成部分的简单语句之间的关系，就像简单句与其组成部分语词的关系一样，用真假值相同的简单句作替换，该复杂句的真假不变。弗雷格也看得出来，把语句的指称仅仅归结为真与假两类，就把多样化的细节给抹杀了。因此他说，人们感兴趣的不仅仅是指称。但是，仅有语句的思想也不能形成知识，只有将语句的内容和指称即真值结合在一起才能提供知识，而判断就可以被视为从思想走向指称（即真值）的运动。

第四节　语言和世界

罗素在《意义和真理的探究》第二十五章“语言和形而上学”一开始就说：“在这一章，我要考虑是否有什么东西，——如果有的话，又是什么东西——使得能够从语言的结构推出世界的结构来。一直有一种倾向，特别是在逻辑实证主义者当中，把语言当成独立王国，可以不管语言之外的事实来研究它。在

某种程度，在有限的范围内，这样把语言和其他事实分隔开来是可能的；这种对逻辑句法分离的研究无疑产生了有价值的结果。但我认为很容易夸大独自由句法能获得的东西。我认为，在句子的结构和句子推断的事实的结构之间存在着一种可以发现的关系。我并不认为言词之外的事实的结构是全然不可知的，我相信，只要充分注意，语言的性质可以帮助我们理解世界的结构。”①

罗素的这段话中有三层意思值得我们注意。第一，在语言转向之后，语言哲学内部有两种不同倾向，一种重视语言和世界的关系，另一种只关注语言本身，把语言当成自立自足的领域；第二，在认识论阶段，哲学家的主题是思想与世界（或思维与存在）的关系，而现在变成了语言与世界的关系；第三，与以前一般认为先有世界后有思想或语言相反，现在的研究路线是从语言到世界，具体地说，罗素认为语言和世界具有相同的结构，可以借助于分析语言的结构而认识世界的结构。

维特根斯坦在前期也持相同的观点，他的学生安斯康(G. E. M. Anscombe)在谈到《逻辑哲学论》一书时说：“十分清楚，这本书的主题是语言或思想与实在之间的关系。这方面的主要论点是：句子，或它们的精神对应物，是事实的图象。”②维特根斯坦在为准备《逻辑哲学论》一书的笔记中也说得很明白，他的工作是从逻辑的基础扩展到世界的性质。他还写道：

我的全部任务就在于解释语句的性质。这就是说，在于

① Russell, *An Inquiry Into Meaning and Truth*, London, Allen, 1951, P. 341.

② Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein' s Tractatas*, London, Hutchinson, 1959, P19.

指出所有事实的性质，指出语句是什么东西的图画，在于指出全部存在的性质。①

罗素将他的理论称为逻辑原子论，维特根斯坦的主张被人称为图象论。

罗素和维特根斯坦所说的与世界同构的语言，当然不是人们实际使用的日常语言，他们都认为日常语言常常导致错误，他们想到的是一种符合逻辑句法的语言。罗素说："在逻辑上完善的语言中，命题中的语词应与相应事实的成分一一对应。在逻辑上完善的语言中，对于每一简单对象，有一个词也只有一个词。每一个并非简单的东西由词的组合来表示，当然，这词组由代表那东西的简单事物的词组成，每个词表示一个简单构成部分。"② 在罗素构思的人工语言中，最基本的单位叫"原子语句"，其基本形式为 R_n (a_1，a_2，a_3，……a_n)，其中 R_n 表示 n 元关系，a_1，a_2，a_3，……a_n 表示几个名称。句子之间的变化依数理逻辑中命题演算的三个原则进行，其一为替换原则，即 n 个名称中的一个或多个可由其他名称替换，n 元关系可由其他的 n 元关系替换，句子仍然有意义；其二为结合原则，即由表示"非"、"和"、"或"、"如果……那么"的符号将原子句子结合成分子句子；其三为概括原则，对名称和关系加上量词"全部"或"有些"等等，这样就构成了可以精确地表现复杂事物及其关系的语言系统。③

---

① Wittgenstein, *Notebook 1914—1916*, Oxford, Basil Blackwell, 1961, P. 39.

② Russell, "Philosophy of Logical Atomism", in *Loqic and Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1956, P. 197.

③ *An Inquiry Into Meaning and Truth*, PP. 194—203.

当维特根斯坦在《逻辑哲学论》中断定“语句是现实的图象”（4.01）之后，他马上意识到一个问题，不论是印在纸上的文字，还是人们口中发出的声音，初看起来并不像图画一样表现了世界上的事物，那么应该在哪种含义上说语言与世界的关系呢?他认真地探讨了这个问题，并得到明确答案：“在图象和被描画的东西中，必须有某种相同的东西，使得一般而言前者能成为后者的图象。”（2.161）这种共同的东西不是别的，只是逻辑形式：“每一种图象，不论具有何种形式，要一般地描画——正确地或错误地——现实，必须与现实具有共同的东西，这种东西就是逻辑形式，即现实的形式。”（2.18）“每一种图象也是逻辑图象”。（2.182）因此，语言对于现实的表现或描画，不是如照片、写生或素描与景物的关系，而是逻辑上对应的关系。“留声机唱片、音乐构思、乐谱、声波，相互间处于如同语言与世界之间一样的图象的内在关系中。它们都具有同样的逻辑结构。”（4.014）

皮契尔（G. Pitcher）是这样阐述维特根斯坦的观点的：“为了使一件事A成为另一件事B的图象，必须满足三个条件：1. 在A的组成部分和B的组成部分之间必须有一种一一对应；2. 对于A的结构或形式的每一个特征，必须对应着B的结构或形式的一个特征；以及3. 必须有一个投影规则连接A的组成部分和B的组成部分。投影规则就是这种规则，给出了这些规则，A（或B），B（或A）可以由此重新构造出来。一个很好的例子就是联系唱片和实际演奏的规则。”[1]

---

① Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1964, P. 78.

在罗素和维特根斯坦的理论中，世界的基本构成单位是事实。罗素说："第一个自明之理是，世界是由事实构成的。"[①] 维特根斯坦也说："世界是事实的总和，而不是事物的总和"(1.1) 罗素解释说，当他说事实时，他指的不是世界上的一个简单事物，他指的是，某物具有某种性质或某些事物具有某种关系。比如，不能把拿破仑称为事实，他有野心，或他娶约瑟芬为妻，这才是事实。说世界由事实构成而不是由事物构成，这是大有讲究的。基本原因在于，事物的简单相加反映不出世界的本来面貌，就像一张家俱清单反映不出房间的原貌一样。我们不仅要知道世界上有哪些东西，而且要知道这些东西所处的状态，它们之间的相互关系。

事实中最简单的一种叫原子事实，原子事实的特点是它们彼此独立，从一个原子事实的存在与否推论不出另一个原子事实是否存在，任何一个原子事实可以发生或不发生，而世界上的情况与此毫无关系。这反映了罗素和维特根斯坦一种独特的世界观，这当然太抽象，有形而上学色彩，他们之所以作如是观，是为了使世界的组成部分与语言的组成部分相对应，而语言的基本单位是可以用逻辑演算来操作的。

与原子事实相对应的是原子命题，这是罗素的叫法，维特根斯坦则称为基本命题。它们描绘原子事实的存在或不存在，它们是各种命题中最简单的，即是说，它们不包括其他命题作为自己的组成部分。与原子事实相对应，它们也是独立的，即不能从一个原子命题推导出另一个原子命题。

原子命题可以由数理逻辑符号相连接而形成分子命题，罗

① *Logic and Knowledge*, P. 182.

素说："‘分子命题’是包含**如果**、**或**、**和**、**除非**等等连接词的命题，这些连接词是分子命题的标志。试看这样一个断言：‘如果下雨，我就带伞’。这个断言像原子命题的断言一样，是可真可假的，但是很明显，无论与此命题相应的事实，还是命题与事实的符合的性质，都与原子命题的情形大不相同。天是否下雨，我是否带伞，每个各自都是原子事实，可由观察探知的。但是在说**如果**一个发生，**则**另一个亦将发生这句话时所包含的这二者的联系，却是与二者中的任何一个都根本不同的某种东西。它之为真，并不需要天果然下雨，或者我确实带伞；即使晴天无云，说如果是不同的天气，我就会带伞，也还可以是真的。因此这里有两个命题的一种联系，这种联系不取决于它们要被肯定或被否定，而只在于后者之能从前者推出。因此这样的命题有一种与任何原子命题的形式不同的形式。"[①]

分子命题只是两个命题之间的结合，实际上可以利用数理逻辑符号对命题作极其繁杂的结合，最后的真假由各原子命题的真假通过命题演算而决定，用维特根斯坦的话来说就是"命题是基本命题的真值函项。"(5) 在这里，语言和世界仍然呈对应关系：简单的事实对应简单的命题，复杂的事实对应复杂的命题；复杂事实由简单事实组合而成，复杂命题由简单命题结合而成；世界上简单事实之间的关系呈独立性或原子性，这反映到语言上，就是复杂命题和简单命题之间逻辑关系的外延性。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说："每一个关于复合体的陈述都可以分析成关于其各个组成部分的陈述，也可以分析成完全描述复合体的那些命题。"(2.0201)

---

① 《我们关于外间世界的知识》，第41—42页。

逻辑原子论提供了一个语言和世界同构对应的模式，同时也提出了一个认识论模式，它指出真理是如何达致，人类知识体系是如何建构而成。罗素说："如果我们已知一切原子事实，而且已知除我们所知者外别无任何原子事实，那么我们在理论上就该能够把无论什么形式的一切真理都推出来。这样，逻辑就会提供我们所需要的全部工具。"①

把逻辑原子论和英国古典经验主义者，比如洛克和休谟的认识论加以对照是颇为有趣的。在罗素看来，原子命题只能通过感觉经验获得，这和古典经验主义者的看法是一样的，他们主张人通过感官知觉获得简单观念。对他们而言，下一步是由人心的力量通过差异、比较、联结等方式将简单观念整合起来，以构成人类知识，而逻辑原子论者的逻辑演算手段显然比人心的结合力强大和有效得多。从本质上说，逻辑原子论是古典经验主义认识论在数理逻辑时代的翻版。区别主要有两点：第一，它用属于语言的东西代替了属于心理的东西；第二，它为了命题函项说而配搭了一个形而上学的，类似于莱布尼兹单子论式的世界图景。当然，其中原子事实的说法和古典经验论关于经验之间无联系的说法也是互相对应的。

第五节　意义与对象

从本节到第十节的主要内容是讨论各种意义理论，这是转向之后的语言哲学研究的主要内容。

---

① 《我们关于外间世界的知识》，第41页。

哲学家研究语言的意义首先讨论语词或词组的意义，这是十分自然的，虽然许多人认为只有语句才谈得上完整的意义，但是语词毕竟是比语句更小的语言单位，而且语句的意义即使不是完全地，也是部分地要受语词意义的影响。人们首先考虑的是意义与对象之间的关系，这也是十分自然的。如上一节所说，语言的特征和功用首先是再现世界，一般而言，语词的功用首先是代表事物。因此，想到语词的意义和它们所代表的事物有关系，是不言而喻的。比如，逻辑学家，实用主义的鼻祖皮尔士（C. S. Peirce）在谈到符号时，首先想到的就是它们与对象或所代表的实在事物之间的指称关系。

把语词的意义和所指对象紧密联系在一起的叫做意义的指示论（denotative theory of meaning），有许多文献将其称为意义的指称论（referential theory of meaning），那是有欠精确的。二者的差别相应于罗素在“论指示”（On Denoting）和斯特劳森在“论指称”（On Referring）中所表达的观点之间的差别。

意义指示论在各种意义理论中的重要性不在于有很多哲学家主张它，而在于许多哲学家在看到它的不足之后，在批评它的过程中发展出了新的意义理论。另外，它和罗素的著名的摹状词理论（theory of description）有密切关系。

“指示”（denote）一词是逻辑用语，一个符号“指示”或“代表”了一件事物，二者之间是静态的逻辑关系。一个语词自有其含义，凭着此含义可以确定和辨识它所代表的一个或一类对象。这就是说，符号有内涵（connotation）和外延（denotation）之分。从“外延”和“指示”具有相同词根可知，“指示”表明了词义与对象之间的关系，表明了从词义向对象的

运动。在第三节中，我们指出了内涵与外延的差别对应着涵义与指称的区别，因此，这种意义理论和弗雷格的观点是有联系的。从一个方面看，弗雷格是对涵义和指称作出了区别，从另一个方面看，以承认二者有区别为前提，弗雷格的学说还是强调了二者的联系：涵义固然不是指称，但涵义是确定指称的凭借和方式，如果涵义是语词意义的核心部分的话，那么意义和对象之间的紧密联系是显而易见的。在弗雷格讨论涵义和指称的区别时，语词的指示作用是不言而喻的，只是在以后指称理论的发展过程中，这种作用才受到削弱和分疏。

罗素是哲学家当中长期坚持意义指示论的人。早在本世纪初，他就提出："所有的语词作为代表自身以外的某种东西的符号，在这种简单的含义上它们是有意义的。"① 他这时尚未完全摆脱奥地利哲学家迈农（A. Meinong）的唯心主义实在论的影响，认为一个语词既然在句子中有意义，就一定指某种对象。但到了1905年，罗素在"论指示"一文中把以前混为一体的指示语词划分成了两类，一种是专名（proper name），一类是摹状词（description）。它们之间的区别是：名称直接指一个对象，该对象就是它的意义，它凭自身而有这种意义，而与其他语词的意义无关，如果一个名称没有所指，它在命题中就是无意义的；而摹状词却不受这种限制，它的意义由所组成的语词的意义而定。

坚持意义的指示论似乎必然要退缩到只谈专名的地步。因为专名除了指示或代表某个特定对象之外没有别的功能，而在

① Russell, *The Principles of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1903, P. 47.

专名的情况下它显得最为合理。有一个专有名称“菲多”，其前提是有一条叫做“菲多”的小狗（针对这个被反复引证的例子，赖尔挖苦地将意义指示论称为“菲多—菲多”理论）。在其他情况下意义指示论就难于成立，比如连接词“而且”，“如果……那么……”代表了什么对象呢?对于集合名词而言，语词所指示的对象是那一类的全体（这不可能，因为数量无限），还是其中的一个或几个实例呢?这会引起类似唯名论和唯实论之间的那种争论。

维特根斯坦就意识到了这一类难题，他在《逻辑哲学论》中主张：“名称意指对象。对象就是它的意义。”（3.203）而在后期著作《哲学研究》的一开始，就借引证奥古斯丁《忏悔录》中的话批判了这种关于语言的本质观：每个语词都有意义，这意义即是该语词所代表的对象。

专名和对象之间的联系可以靠一种最简单、最直接、最天然的方式建立，这叫做“实指定义”（ostensive definition），即用手直指语词所代表的对象。当你说“菲多”别人不明白是什么意思时，你可以指着那条小狗说：“就是它。”这似乎是毫无问题的，但维特根斯坦却看出了问题，这就大大地打击了意义的指示论。他在《哲学研究》中论证说，当我们用实指定义法向别人指示所用语词的对象时，别人怎么知道我们指的是物体的颜色、形状、质料或数量等等中的哪一项呢?你教一个幼儿说“二”，指着两颗花生，他可能理解为“二”是花生的名称。所以，“实指定义在每一种情况下都可以意指不同的东西。”（28）

维特根斯坦据此改变了自己的观点，不再以所指对象来说明语词的意义。而罗素则始终坚持自己的观点，他在1948年还说：“在陈述的用法下，如果一件事物在感觉上的出现引起

说出这个词来，而听到这个词在某些方面也具有与这件事物在感觉上出现时相似的结果，那么这个词的意义就是这件事物。”①

把语词的意义等同于事物，这种观点备受批评和嘲笑。有人说，你可以从口袋中掏出一张手帕，但你掏出的决不是手帕的意义。还有人说，我们可以说：“亚里士多德死了”，但不会说“亚里士多德的意义死了。”

鉴于这种批评，意义指示论者提出了一种较为精致的说法，意义不再定义为语词所指示的对象，而说成是语词和所指对象之间的指示关系。比如罗素也曾说过：“当我们问构成意义的东西是什么时，我们并不是在问这一个或那一个特定的词的意义是什么。‘拿破仑’这个词指某个人；但我们问的不是所指的个人是谁，而是问词和个人之间的关系，这种关系使得词意指个人……而这关系就是意义。”② 这种改进了的说法只能免于遭到嘲笑，而不能免于批评。当然，人们并未细究意义指示论的种种不能成立之处，而是另寻其他说法来代替它。

第六节 意义与经验

逻辑经验主义者提出了自己的意义理论，他们的意义理论和他们激进的反形而上学立场有关，也与他们中大多数人是自然科学家有关。他们认为形而上学的命题之所以没有意义，原因

---

① 《人类的知识》，第86页。

② Russell, *The Analysis of Mind*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1933, P. 191.

之一是违反了语言的逻辑句法，但另一个原因，也是根本的原因，是由于形而上学命题没有经验内容。他们强调，一个命题的意义在于其经验成分，它要得到经验的证实才有意义，它的意义就等同于证实它的方法，这种理论叫做意义的证实论（verification theory of meaning）。

石里克在《意义和证实》一文中说："陈述一个句子的意义，就等于陈述使用这个句子的规则，这也就是证实（或否证）这个句子的方式。一个命题的意义，就是证实它的方法。"①

卡尔纳普对他们的主张作了更透彻的阐述。他说，初看起来，认识论的主要问题有两个：第一个是，语句在什么条件下有意义；第二个是，如何发现这个语句是真的还是假的。一般认为，回答第二个问题的前提是解决了第一个问题，因为只有懂得语句的意思是什么，才能去努力判断其真假。但从经验论的观点看，这两个问题大致是一个问题，"如果我们知道是什么事情使一个语句被发现是真的，那么我们也就晓得它的意义是什么了。而如果两个语句在相同的条件下我们得要承认它们都是真的，那么它们就有相同的意义。因此一个语句的意义在某种涵义上是和我们决定它的真或假的方法相等同的；而且只有当这样一种决定是可能的时，一个语句才有意义。"②

逻辑经验主义者提出意义证实论，与本世纪初物理学的重大进展有密切关系。根据爱因斯坦提出的相对论，物理学的主要概念，如时间、长度、质量等等，都没有静止的、绝对的意义，而和测量它们的方法相关。石里克等人是最早接受并宣传相对论的科学

---

① 《逻辑经验主义》，上卷，第39页。

② 同上书，第69页。

家，他们使自己的哲学见解与科学中的最新颖的思想方法联系在一起。石里克说："有一个著名的例子，明确地表述了我们的意义标准，这就是爱因斯坦对下列问题的答复。问题是：我们说在两个不同地点的事件同时发生，是什么意思？他的答复就是描述一种实际确定这两个事件同时发生的实验方法。爱因斯坦的哲学论敌们曾经认为，而且其中的某些人至今仍然认为，他们无需任何证实的方法就知道上述问题的意义。我们现在试图做的全部事情，就是坚持爱因斯坦的主张，不承认它有任何例外。"①

意义证实论提出之后，受到许多人的怀疑和批评，批评者中甚至有与逻辑经验主义观点相近的人。他们提出，证实论过分强调经验的重要性，实际上，不论在科学上还是在日常生活中，不少重要而有意义的命题是不可能获得当下经验的证实的。石里克、艾耶尔等人辩解说，他们讲的证实，不是指已经得到证实，而是指原则上能够被经验证实，是可证实性（verifiability）。他们强调，应该区分实际上的证实和原则上被证实的可能性。有一些论断，比如说月亮背向地球的一面存在山脉或火山坑，虽然当时人们在技术上无法去证实，但完全有理由相信，当科学发达了，人类就有能力去证实。而且不难想象，只要有人处于空间某个位置，上述论断就可能得到证实。与之成为对照的是那些形而上学命题，比如下面一句从布拉德雷的《现象与实在》中引出的话，则是在原则上也是不能证实的："绝对参与演化和进展，但它本身却不可能演化和进展。"我们设想不出什么样的观察，什么样的经验事实证明绝对是否参与演化和进展，它本身是否演化和进展。这个命题由于找不到证实自身的方法，因而没

① 《逻辑经验主义》，上卷，第40—41页。

有经验内容，从而是没有意义的。

从以上解释和其他大量文献可以看出，逻辑经验主义者的“可证实性”这个概念实际上包含了两种倾向，一种是说明语句意义的基础，另一种是划分语言有意义或无意义的标准，逻辑经验主义者有时更强调它作为划界标准（criterion of demarcation）的作用，他们根据这个标准，把语句区分为科学的或非科学的，有认识意义或无认识意义的，并用这个标准来否定和拒斥形而上学命题。这种确立划界标准的努力，在后来波普（K. Popper）的学说中表现得更为明显。

可证实性原则自身包含的困难在拥护它的哲学家中间得到了充分讨论，他们想出种种办法来修改、弱化这个原则，以捍卫其基本精神，但他们最终仍然未能维护住这原则。

可证实性原则的宗旨之一是要维护科学语句，使其与无经验意义的语句相区别。但科学语句中重要的往往是全称语句，虽然它们有时以省略的形式出现。比如“酸碱反应生成盐和水”，其完全形式应为“一切酸和一切碱反应总是生成盐和水。”问题在于，人们的经验观察（哪怕是就其原则或可能性而言）是有限的，而证实一个全称命题需要无限次观察。严格奉行可证实性原则，就会把科学理论中的全称命题摈弃于有意义命题之外。逻辑经验主义者中确实有人干脆宣称这些命题的确是无意义的，但许多人不赞成这种解决办法，因为它们毕竟是科学命题。此外，说它们没有意义，难道和形而上学命题是一样的吗？波普为了挽救科学命题，为了维护在科学命题和非科学命题之间划界的努力，提议将证实原则改为证伪原则：一个命题是有经验意义的，即是在原则上可证伪的。这似乎既维护了经验主义原则，又解决了全称命题的困难。按照这个原则，以前遭到拒斥的形而上学命

题仍然是无意义的，因为它们既是不可证实的，同样也是不可证伪的。而全称命题“所有的天鹅都是白的”虽不可能证实，在原则上却可以证伪，证实不了是因为我们不可能有无限次观察，但只要有一次观察发现一只非白色的天鹅，这个命题就算被证伪了。

证伪原则似乎利用了一次可证伪和证实需无数次之间的不对称性回避了困难，解决了问题，但实际上并非如此。证伪和证实事实上是对称的：证伪一个存在命题相当于证实一个全称命题，而这恰恰是不可能的。要证明宇宙中不存在某物，必须证实宇宙中的每一物都不是此物，这意味着波普从前门请出去的无限观察的难题又从后门溜回来了。

看到此路不通之后，有的哲学家开始另打主意。艾耶尔认为，以前的证实原则太“强”了，可以找到一个“弱”证实原则。他认为，完全用经验来证实一个命题是做不到的，但可以退一步主张，在证实一个命题的一套步骤中，应该包括经验观察作为其必要成分。事实证明，不但退这一步不解决问题，继续弱化经验因素在证实命题中的作用也不解决问题。[①]

还有人注意到，即使对于非全称命题，也存在经验证实的无限性问题。有的语句不是直接可观察的，证实它的办法是：假设它为真，从它可以推出一些观察语句，我们证实了这些语句就证实了原语句。比如：“他患肺结核”并不是一个可凭直接观察来证实的，但从此句可以推出一系列观察句，如关于他的身体状况、饮食起居的陈述，关于他的体检报告的各种陈述。问题在于，从一个语句中可推出的观察语句可以有无数多个，我们

① 详细讨论这一点需很多篇幅和数理逻辑的手段，可参阅徐友渔著：《‘哥白尼式’的革命》，上海，上海三联书店，1994年，第74—76页。

仍然无法对它们一一加以证实。看到这个困难后，卡尔纳普提出："如果证实的意思是决定性地、最后地确定为真，那么我们将会看到，从来没有任何（综合）语句是可证实的。我们只能越来越确实地验证一个语句。因此我们谈的将是确证（confirm）问题而不是证实问题。"①但确证就有确证度大小的问题，这涉及到概率计算的基础，这是许多人致力于解决而未能完全成功的课题。

第七节　意义与行为

在对意义进行探讨的过程中，许多人不约而同地把思路转移到人的活动这个方面，他们力图用人的动作、行为，对语言的使用来说明意义。这是很可理解的，因为语言主要是帮助人们交流，促进人们活动的工具，只是在不那么重要的意义上可以把语言看成一种静态的逻辑符号。实际上，逻辑经验主义的证实论已经预示了这种研究方向的转变，因为对命题的证实，就包含着一系列的动作，甚至包含有设计、预定的目的，等等。人的行动包含了许多不同的方面，涉及到不同的环境因素，不同的哲学家在说明意义时强调了不同的方面，从而形成不同的见解。下面介绍三种观点，其中后两种关系十分密切。

第一种称为行为论或反应论，它和生理学中巴甫洛夫的条件反射理论和心理学中行为主义学派的兴起有关。比如二十年代初罗素主张，懂得一个词的意义，就是会在恰当的条件下使

① 《逻辑经验主义》，上卷，第69页，

用它，以及在听到这个词时产生恰当的反应，就是明显地受到美国行为主义心理学家华生（J. B. Watson）的影响。

较早把行为论阐述得比较完整的是美国语言学家布龙菲尔德（L. Bloomfield），他对语言形式的意义下的定义是："说话人发出语言形式所处的情境和这个形式在听话人那儿引起的反应。"[①]他比较强调的是第一个因素，即说话人所处的情境，而更多的人强调的是听话人作出的反应。

行为论的对立面是观念论，其代表是英国经验主义者洛克，观念论者把意义归结为在人心中产生的观念或意象。布龙菲尔德是这样描述观念论者的观点的："心灵主义心理学的信徒相信他们可以避免确定意义的困难，因为他们认为在一种语言形式说出来之前，说话的人身体内部就产生了一种非物质的过程：一个思维、概念、印象、感觉，行为的意志之类的；而听话的人在接受声波时，同样也经过一种等同的或者相应的心理过程。所以，心灵主义者能够把语言形式的意义确定为一种独特的心理活动，这种活动发生在说这话语或者听到这一语言形式有关的说话人和听话人那儿。发出'苹果'这个词的说话人先前就有了个苹果的内心形象，这个词在听话人的心里也引起相同的形象。在心灵主义者看来，语言就是概念、感觉或意志的表达。"[②]布龙菲尔德表示反对这种解释。他说，心理主义者所谓的心理活动，如果发生在我们身上，我们会对这些活动作出反应，如果发生在别人身上，我们只能凭借话语或可以观察的动作而知道他们的内心活动或身体内部的活动，"由于我们所有的人都得凭借话

① 布龙菲尔德：《语言论》，北京，商务印书馆，1985年，第166页。
② 布龙菲尔德：《语言论》，第169—170页。

语和可以观察到的动作，所以心理主义者在确定意义的实际做法上跟机械主义者还是一样的，他们都是依据实际的环境来确定的”。①

批评者迅速地指出，用讲话时的情景来说明意义是讲不通的，因为显而易见，在许多完全不同的情景中，语词和语句的意义是相同的。比如，拦路行劫的强盗可能对行路人说：“喂，给我钱！”而一个小贩也会对忘记付款的顾客说：“喂，给我钱！”两种情景是完全不同的，但两句话，以及其中“钱”的意义则是相同的。

有人把意义等同于听话人的反应，这在某种特定情况下是能说明问题的，比如假设我们正在观看一队外国军队的操练，我们不懂发号令的军官的语言，但可以从士兵听到命令后所作的动作判断军官在叫“立正”、“向左转”、“向右转”、“稍息”，等等。但在绝大多数情况下，我们不能把意义等同于行为反应。可以从以下多个方面对这种说明作出诘难：其一，对相同的语言有不同的反应。比如当老师说：“这道题很难”时，有的学生会急切地马上去做，有的学生则放弃了尝试的打算；其二，对不同的语言有相同的反应。让我们设想，一个贪图小便宜的人在买了一件物品之后旁边有人告诉他：“你运气真好，这是最后一件降价商品。”或这么对他讲：“售货员少收你10元钱。”这两句话显然含义大不一样，但那个人的反应可能都是一样乐滋滋的；其三，对话语没有反应。这是十分常见的，比如市场上不论小贩如何叫卖，人们还是充耳不闻，疾行而过；第四，更直接的反例是，人们常常是需要先弄懂话语的意义，才能作出反应。比如，

① 布龙菲尔德：《语言论》，第171页。

当一个笑话的含义十分微妙时，当一个污辱之词从朋友口中出来你大感意外以至于以为自己听错了时，你会想一想，甚至要求对方再说一遍，然后才有反应。

对行为反应论的最大难题是，人们往往听见了话语，但并没有明显可见的身体反应。有人提出了一种更精致的说法以修补自己的理论，他们说，作出明显的反应可能需要其他适当条件，人们听到话语之后对意义的理解表现为他们的身体处于某种特定状态，有作出某种行为的倾向，但并不表现出来，只有附加的条件存在时行为才表现出来。比如，对于有教养的人来说，听到“开饭了”并不立即奔向餐桌，尽管他很饿；对于有自制力的人而言，听到侮辱之词或报警信号也不会立即挥拳相向或逃之夭夭。这种修正之后的说法仍不能使人信服。第一，很难说明一个语句需要哪些条件，才能使一种潜在的行为倾向变成公开的行动；第二，相对于不同语句引起同样反应这种情况，不同语句也会引起同样的行为倾向；第三，完全可能存在这种情况：懂得话语的意义而毫无反应的倾向，比如推销员吹了半天，你无动于衷，你明白他的意思，但不信他的话；又如学生在课堂上听老师证明牛顿—莱布尼兹定理，他们听懂了，但确实不会以任何身体动作作出反应，也没有任何动作的倾向。

维特根斯坦在后期对于语言的意义作出了与前期迥然不同的说明；他把意义归结为语言在实际生活中的使用，他的见解得到不少人的赞同，是至今最有影响力的一种意义观。

在《哲学研究》中，维特根斯坦指出，语词的意义并不是它们所指示的对象，“对于我们使用‘意义’的大多数情况——虽然不是全部情况——来说，‘意义’这个词可以这样来定义：一个词的意义就是它在语言中的使用。”(43) 同理，语句的意

义不在于它们是现实的图象，而是相当于它们的用法（20、421）。

为了进一步说明自己的意思，维特根斯坦把使用语言比作下棋，把语词比作棋子。他说："'一个词其实是什么'，这问题与这个问题相似：'象棋中的一个棋子是什么？'"如果有人不懂象棋中"王"是什么意思，你把这个棋子拿给他看并告诉他"这就是王"，这是毫无意义的，因为你没有告诉他王的走法，而任何形状的棋子在象棋中充作王都是可以的。只有知道王的走法，它在棋盘上的位置、活动范围，如何吃掉别的棋子以及可能被对方将军，等等，这时说"这样的棋子就是王"才有意义。"我们可以说，只有已经知道可以拿一个东西做什么事，才能有意义地问它的名称。"（31）相对于用法而言，名称的差别几乎不必考虑，比如中国象棋中的"帅"和"将"有什么区别呢？"每个记号本身似乎都是死物，什么东西给它生命？——它在使用中就是活的。"（432）

维特根斯坦把意义和用法紧密联系在一起，是他批判自己前期意义观的产物，前期的指示论局限于"事物—名称"模式，他现在说：

> "我们给事物命名，然后我们能够谈论它们，即能够在谈话中指示它们。"——似乎只要有了命名的动作，我们下一步要做什么就确定了。似乎就只有"谈论事物"这一件事情。但实际上我们用语句做许许多多的事情，只要想想感叹句和它们完全不同的作用就够了。
>
> 水！
>
> 走开！

哎哟！

救命！

好吧！

不！

你仍然要把这些词称为“事物的名称”吗？(27)

维特根斯坦还指出，除了语词的命名作用，除了看到感叹句有许多种作用之外，还应看到，语句的种类和作用也有无数种，这和从逻辑观点看问题的意义指示论者以及他本人在《逻辑哲学论》中的观点是大为不同的。

多样性和活动性，是意义用法说的关键概念，维特根斯坦用“语言游戏”这个说法来概括语言活动的特点。他说：“考虑一下我们称为‘游戏’的情况。我指的是下棋、打牌、赛球、奥林匹克运动会，等等。它们的共同点是什么？不要说‘它们一定有某种共同的东西，不然它们不会被叫做游戏’——而要去看这一切情况是否有共同的东西。——因为，如果你去看这些情况，你是看不到全部游戏的共同之处的，你只会看到相似和关系，而且还是一整套的相似和关系……例如，看各种棋赛和它们之间的各种繁杂的关系。现在再来看打牌，你在这里可以发现许多与第一类游戏的对应之处，但许多共同特征消失了，而其他共同特点则表现出来。当我们再去看球赛时，许多共同特点还保留着，但也有很多消失了。——这一切游戏都是‘娱乐’吗？比较一下象棋和十二子棋。或者总是有输赢，或者赛者之间总有竞争？想想单人玩牌。球赛中是有胜负的，但当小孩对着墙扔球并接球时，这个特征消失了……我们还可以用同样的方式把其他许许多多种类的游戏都考察一遍，就会看到相似之处是如何

出现和消失的。这种考察的结果是：我们看到了相似点重叠交叉的复杂网络，有时是总体的相似，有时是细节的相似。”（66）“我想不出比‘家族相似’更好的说法来形容这些相似性的特征；因为家庭成员之间各种各样的相似性，如体形、相貌、眼睛颜色、步态、性情，等等，等等，也是以同样的方式重叠交叉的。所以我要说：‘游戏’构成了一个家族。”（67）

维特根斯坦花了这么多力气，用了这么多比喻要说的是：语言没有本质，没有统一性，只有在多种多样的实际用法中，才能把握语言的意义。

维特根斯坦强调语言的意义要在其使用中才能把握的观点促使奥斯汀、塞尔等人更进一步把语言当成行为方式，他们的观点被称为言语行为（speech act）论，这是一种从全新的角度研究意义问题的方式。塞尔说：“研究语句的意义在原则上和研究言语行为没有区别。确切地说，它们是同一种研究。因为每一个有意义的语句借助其意义可用来施行一种特定的言语行为（或一系列语言行为），而因为每一种可能的言语行为原则上可以在一个或若干个语句中得到表述——假如有合适的说话语境的话，因此语句意义的研究和言语行为的研究不是两种不相关的研究，而是一种从不同角度进行的研究。”[1] 在言语行为论者看来，意义理论不是一个独立领域，而应纳入对行为研究的更大范围之中，因此塞尔还说：“语言理论是行为理论的一部分，这只是因为讲话是一种受规则支配的行为。”[2]

一般而言，使用语言本身就是一种行为，“说”、“讲”、“报

---

① Searle, *Speech Act*, Cambridqe, The University Press, 1970.

② *Speech Act*, P. 17.

告”、“陈述”等等都是动词，但我们还是可以作出一种区分，使说话和其他行为相区别。一种使用语言的方式仅限于说话，从下列说法中可以看出它与其他行为有区别：“言行不一”，“言者无罪”，“公民有言论自由，但不得以行为破坏法律”。奥斯汀把这种使用语言的方式称为记述式话语（constative utterance），它的功用称为描述情况或报道事实，它们因此有真假之分。他看到了另一种使用语言的方式，并将其称为完成行为式话语（performative utterance），它的功能不是报告、描述、表达，而是要完成某种行为，用来做某件事，它是无所谓真假的。以下是一些这种话语方式的例子，它们和第一种话语方式形成明显对照。

1. 撞了别人之后表示道歉，说：“对不起！”

（对比：“甲向乙说‘对不起’”。）

2. 经劝说之后表示同意，说：“好吧，我明天来！”

（对比：“他对我说了‘我明天来’”。）

3. 会议主持者宣布：“现在散会！”

（对比：“我们可以走了，主席已经说了‘现在散会’。”）

与第一类使用语言的方式不同，实施第二类话语需要一定条件，你若没有冒犯别人就说“对不起”，别人会感到莫明其妙（对于许多中国人而言，说“谢谢”是多余的）。你若不是法官而说某人有罪，就只能是表达你的道德判断而不能完成一项法律宣判。

奥斯汀后来把言语行为划分为三类，以此对自己的理论系统化和精确化，这后一种表述在哲学界更有影响。

第一种叫做“以言表意的行为”（locutionary act），相当于一般的陈述行为；

第二种叫做“以言行事的行为”（illocutionary act），这是指

以使用语言的方式完成某种超出于说话的行为；

第三种叫做“以言取效的行为”（perlocutionary act），指讲话者借助于使用语言达到改变听话人的思想和行为的目的。

斯太格谬勒对奥斯汀的工作给予了极高的评价，他说：“说起来真是荒唐，而且对于过去2500年间所有那些以任何一种方式研究语言的人来说这也是一件令他们感到羞耻的荒唐事，即他们竟然没有远在J. L. 奥斯汀之前就做出这样一种其本质可以用一句很简短的话来表示的发现：我们借助于语言表达可以完成各种各样的行为。特别值得注意的是，到有一位哲学家发现存在着像言语行为这样的东西时，甚至可能已经是现代哲学中‘语言学转向’几十年以后的事了。叔本华曾说过，我们觉得很难把最常见的事物和最切近的事物当成问题，这是因为它们都是很显然的，所以就逃脱了我们的注意。对于他的这种说法恐怕不可能有比言语行为这种现象更好的证明了。”[1]

在以上三种话语行为中，奥斯汀最重视的是第二种，它有时与第一种和第三种并不是那么容易区分。要使说出一句话成为第二种言语行为，必须有一种现存的习俗，而且必须是听话者明白讲话人的话。看看这句话：“现在是十二点。”它可能是一个纯粹的时间陈述，属于第一类话语，但当一个已无谈兴的主人对他的客人说这句话时，它就不仅是客观地报告时间，而且完成了一个暗示客人“应该走了”的行为。但是，万一客人没有听懂这句话，或者客人是个粗鲁、迟钝的人，不觉得主人已不耐烦应立即起身告辞，那么主人说这句话就达不到完成一种行为的目的。

---

① 斯太格谬勒：《当代哲学主流》，下卷，北京，商务印书馆，1992年，第66页。

当然，上面这个例子也表明，知道一个语句被用来作出一个以言行事的行为，和知道这个语句的意义，还是有所区别的。如果客人真不明白，或存心要和主人过不去，他还会问："你刚才说的是什么？"这时主人有两种选择：他可以掩饰刚才的不耐烦，说："现在是十二点，我们可以看深夜新闻"；如果他想干脆不客气，就只好说："太晚了，我想你该回家了。"第一种回答阐明了原话的语义学意义，第二种回答明确显示它的不好客行为的作用。

对以言行事行为作深入分析在哲学上是有重大意义的，它可能有助于我们理解有关真、善、美的语句的含义和作用。试看以下三个句子："他说'地球围绕太阳运行'是真的。""助人为乐是好的。""这幅画真美。"如果将它们当成一般的陈述句，可能会产生难解的关于真善美本质是什么的问题，如果把它们理解为说话人借以表达一种赞同、提倡、欣赏的行为，也许就不致于有争论。

第八节 规则和私人语言

维特根斯坦在《哲学研究》中反复、细致、深入地思考了关于规则（rule）和私人语言（private language）的问题，并作出了一系列独到的、有启发性的论断。这样的论题在当代哲学的研究中是十分新颖的，它引起了不少哲学家的研究和争论。这个论题与维特根斯坦后期的意义观有密不可分的联系，如果不阐明他对于遵守规则和不可能有私人语言的思想，就不能深入理解他的意义即用法的主张。当维特根斯坦大谈语言在实际生活

中的使用，并把语言活动比作游戏时，其中已经隐含了语言使用时遵守规则的问题。当他反对意义指示论的“对象—命名”模式时，他需要回答这个问题较特殊的一个事例，也是问题最困难的方面：人能否给自己内在的感觉命名?这问题之难在于个人的感觉不像外物是可以公共观察的，谈论它们的基础似乎自然是个人对它们的命名、指称。维特根斯坦从遵守规则不可能私自地进行推论出私人语言不存在，语言的意义是由行为习得的结论。我们只有深入了解了他关于规则和私人语言的论述，才算真正理解了他后期思想中深刻而新颖的语言意义观。

在《哲学研究》的第53和54节，维特根斯坦指出，规则在游戏中有非同寻常的作用，玩游戏有玩得对和玩错了的区分，这是靠规则来判断的。不会玩游戏的人是怎样学会游戏的?要么是告诉他规则并让他练习使用规则，要么是他在旁边看出了规则，“所以游戏是遵照某种规则来玩的——就像一条自然法则支配着游戏。”同时，他也指出语言的意义（或语言的用法）与规则密切相关，这表现在使用语言时，不论讲话者要表达意义或听话者要懂得意义，都必须照规则办事。“任何人说出一句话并使这句话有意义或懂得它，他是在按确定的规则进行演算。”(81)

但是，一谈到规则，我们似乎马上就碰到一个悖论：玩游戏需要掌握规则，但有些规则往往在玩的过程中才呈现出来。“不是也有这种情况吗：我们一边玩，一边制定规则?甚至还有这样的情况，我们一边玩，一边修改规则?”他接着看出，“一个词的应用并不是到处都受规则制约的”(84)这类似于先有蛋还是先有鸡，或者先学会游泳还是先下水的问题。维特根斯坦在“实践”这个概念中找到了解决悖论的钥匙。“毫无疑问我现在想下

棋，但下棋是完全要靠规则（等等）的游戏。那么，要在已经玩过游戏之后我才知道自己想玩哪种游戏吗？还是所有的规则包含在我正打算作出的行动中？……在‘让我们玩下棋的游戏’这句话的意思和游戏的所有规则之间起作用的联系在何处？——嗯，在游戏的规则罗列中，在游戏的教导中，在玩游戏的日常实践中。”（197）这也就是说，遵守规则是训练的结果。

从以上所说可知，遵守规则不可能是个人“私自”的行为。“我们称为‘遵守规则’的事情是否可能只是一个人做的，而且在他一生中只做过一次？……不可能只在一个场合遵守规则。不可能只在一个场合作报告、下命令或理解命令，等等。——遵守规则、作报告、下命令、下棋，都是习俗（用法，社会机制）。”（199）“因此，‘遵守规则’也是实践活动。而认为自己在遵守规则并不是在遵守规则。因此不可能‘私自’遵守规则；不然的话认为自己在遵守规则就会同遵守规则是一回事了。”（202）

从个人不能“私自”地遵守规则，可以推论出不能有私人语言。在阐述这一点之前，应首先弄清楚维特根斯坦说的私人语言意何所指。他在第243节中说：“一个人可以鼓励自己，给自己下命令，服从、责备和惩罚自己；他可以自问自答。我们甚至可以想象只对自己说话的人，他们边活动边自言自语。……但我们也能想象这样一种语言吗，一个人可以用这种语言来写下或说出他的内心经验——他的感觉、心情等等——以供他个人使用？嗯，难道我们不可以用日常语言做到这一点？——但我想说的不是这件事。我指的是这种语言的单词用来指称只有讲话者才知道的东西，指称他直接的私有感觉。因而另一个人无法理解这种语言。”

让我们看看能否以下列方式用只有自己才懂得的符号记下

个人的感觉。如果我发现自己有一种反复出现的感觉，我就在日记中记下它，我用记号S来标志这种感觉，在每次出现此感觉的日期旁记个S。维特根斯坦指出，无法确定S的定义（确实，怎么知道上一次的感觉和这一次一样，怎么保证自己没有弄错呢?）能不能像给出实指定义那样，在记号和感觉之间建立联系呢?也不能，因为我不能像以手指桌子那样指着某一感觉。我也不能在某感觉出现时把注意力集中起来，让自己的精神指向着它。关键在于，我想尽办法要在记号和感觉之间建立联系，但我无法保证以后能正确地记住这种联系，在目前的情况下我找不到正确性的标准。

为什么不能依靠自身建立感觉和记号的联系，为什么不能自己确定正确性标准?原因在于，为了使定义有保证，它必须有独立核查的标准，而这决不能依靠个人认可，必须有公共的承认。维特根斯坦以下列比喻来进行论证："让我们想象一张表（像字典那样的东西），它只存在于我们的想象中。字典可以用来证明把词X翻译为Y是对的。但如果我们只在想象中查这样一张表，我们也把这称为一种证实吗?——'嗯，不错；那么这是一种主观的证实'。——但证实相当于诉诸某种独立的东西。——'但我肯定可以由此及彼地诉诸于记忆。例如我不知道是否记对了火车的开车时间，为了核查这件事，我就回想一张时刻表是怎样的。这里不是同一回事吗?'——不是；因为这个过程必须产生实际上是正确的记忆。如果头脑中的这个时刻表映象本身不能检验为是否正确，它怎么能肯定第一个记忆的正确性呢?（好像有人买几份晨报来使自己确信报上所说的为真一样。）"（265）

维特根斯坦并不否认有个人的感觉经验，并不否认人们在

记忆的时候发生了一个内部的过程，但他认为对个人的感觉或经验什么也不能说，用记号表示它们不能构成语言游戏中的一个部分。他说："如果我们按照'对象和名称'的模式来解释感觉语词的用法，那么对象就是不相干的东西而不需考虑。"(293)

但实际上，人们确实在使用感觉语词，这是怎么回事呢?维特根斯坦自有他的答案："语词是如何指称感觉的?——这似乎不成问题；我们每天不也谈论感觉，并且给它们命名吗?但是名称和被命名的东西之间的联系是怎样建立起来的?这问题相当于：人是怎样学会关于感觉的名称的意义的?——例如'痛'这个词的意义的。这里有这样一种可能性：语词同感觉的原始、自然的表情相联系，并且代替表情而使用。一个小孩受了伤哭起来，于是大人与他谈话，教他感叹词，随后又教他句子。他们教给了小孩新的疼痛行为。"(244)这段话具有浓郁的行为主义色彩，维特根斯坦也承认自己的观点具有行为主义的特征，但他认为这不是一般意义上的，而是较为特殊的行为主义。就他不否认个人感觉经验和内部过程来看，他和一般的行为主义有区别。他的行为主义是关于语言和意义的，他关心的是感觉语词的理解和使用，对他而言，问题的关键不在于感觉语词是否有被指称的感觉作为意义的基础，而在于"人是怎样学会关于感觉语词的名称的意义的?"他是不是认为人们通过学习语言，通过学习感觉语词的正确使用从而学会感觉?不知道维特根斯坦是否会承认这一点，不过最低限度可以说，他认为人们通过学习来分辨感觉、表达感觉、理解感觉语词的意义。就此而言，有人把他的主张称为语言行为主义，或意义的行为主义。

第九节　意义与真理

有些哲学家试图把语句的意义和它如何为真或为假的情况联系起来，并用后者来说明前者，有人将这样的意义理论称为真值条件论。它的萌芽形态的表述可以追溯到很早，而在六十年代之后成为引人注目的意义理论。

在前面第三节曾说过，弗雷格在“论涵义和指称”一文中主张，语句的涵义是它所表达的思想，而指称则是真或假的情况即真值。这也意味着，语句的涵义就是指，它所表达的思想在哪种情况下为真，在哪种情况下为假。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说得更为明白：“知道一个句子的意义就是知道如果它是真的情况是怎样的。”（4.024）而卡尔纳普的说法则是：“知道一个句子的意义就是知道它会在哪种可能的情况下是真的，它会在哪种可能的情况下是假的。”[①]

如果说以上三位大师的话还只是指出了一个大致方向，那么戴维森在“真理与意义”等论文中就把他们的思想变成了一个意义理论的纲领。戴维森的工作主要借助塔尔斯基对于真理的语义学定义方面的研究成果，他说：“不必隐瞒塔尔斯基已经说明了如何构造出来的那一类真理定义与意义概念之间的明显联系。这种联系就是：那种定义通过对每个语句的真实性给出充分必要条件而起作用，而给出真值条件也正是给出语句意义的

---

① Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, Chicago University Press, 1956, P.

一种方式。知道一种语言的关于真理的语义学概念，便是知道一个语句（任何一个语句）为真是怎么一回事，而这就等于理解了这种语言”。①

塔尔斯基在“真理的语义学概念和语义学的基础”②等论文中致力于找到一个符合亚里士多德古典真理概念的，在实质上适当，在形式上正确的关于真理的定义。这个定义的核心概念是数学上的“满足”，它将语言表达式和世界上的事物联系起来：语句若被一切对象满足则它是真的，如果情况相反则是假的。这样的定义应该蕴含下面这样的等值式：

语句“雪是白的”为真，当且仅当雪是白的。塔尔斯基提出的满足以上要求的形式定义是：

（T）X 是真的，当且仅当 P。

这叫做“T 惯例”，因为它实际上只是一个符合要求的关于真理的语义学图式。式中 P 是任一语句，而 X 则是该语句的称呼，或对它的描述。这个定义具有递归性质，它开始规定最简单的语句函项如何才算被满足，然后说明满足复合函项的条件，最后自动地满足不包含自由变量的特定语句函项，因此，它适用于一切语句。

戴维森说：“我们对令人满意的意义理论所提出的条件，在本质上就是塔尔斯基那种检验关于真理的形式语义定义是否适当的 T 惯例。为达到这一论点所要走的道路是艰难曲折的，但其结论却可以简单地表述出来：如果语言 L 的意义理论包含对

---

① 《语言哲学名著选辑》，第306页。

② 同上书，第244—285页。

L中真理的（递归）定义，那么，这一理论便表明‘语句意义依赖语词意义的方式’。”[1]

戴维森的考虑和阐述有如下述。首先，他指出，一种适当的意义理论必须能够推行出一切如下形式的语句（他强调“一切”是基于整体论的考虑）：

s意谓m（s means m）

式中的“s”是对于语句结构的描述，“m”是指称该语句的意义的单称词项。

戴维森考察了自弗雷格以来的几种主要的意义理论，认为不论是把语词的意义当成某种实体，还是把语句的意义当成真值，以及把语句的意义当成语词意义的函项，都是不成功的尝试，因此，应找另外的东西代替指称意义的单称词项m，他的办法是用一个语句P来代替，于是前式成为：

s意谓p（s means that p）

戴维森认为这个表达式还有问题，必须改进，他的想法来源于蒯因。蒯因猛烈攻击“意义”这个概念，以及与之相关的概念，他宁愿谈论外延性的指称概念，认为内涵性的“意义”，“意谓”等概念把人引入了歧途。那么，用什么东西代替上式中的“意谓”呢？戴维森的思路是：“我所知道的解决这种困难的唯一办法既是简单的、又是彻底的……作为最后一个大胆步骤，让我们尝试以外延的方式处理由‘P’所占据的位置：为了做到这一点，就要抛弃难解的‘意谓……’，向替代P的语句提供一个

---

① 《语言哲学名著选辑》，第305页。

恰当的关联词，而向替代‘S’的描述语提供它自己的谓词。看来合理的结果便是：

(T) s是t当且仅当P"[1]

式中"t"是任一谓词，但戴维森指出，不论对"是t"加以明确定义还是用递归的方式描述其特征，它所适用的语句显然恰恰是我们讨论意义理论所适合的语言中的真语句，因此上式可转换为在形式上和T惯例相同的表达式：

(T) S是真的，当且仅当P

戴维森强调，在这里，重要之点并不在于真理概念，他的贡献在于提出：一种适当的意义理论必须描述符合某些条件的谓词的特征，而这样一种谓词恰恰适用于真语句。

戴维森的以上主张可归结为这样一句话：语句的意义是由这些语句的真值条件给出的。这种主张被人称为"意义的真理论"(truth theory of meaning)。它虽然是一种新颖的主张，但也有很多困难，其中大致有：第一，塔尔斯基强调他的关于真理的语义概念只适合于人工语言，而戴维森是在自然语言中处理意义理论的；第二，如达梅特的强烈的反对意见所表明的，戴维森的意义理论预设了一个前提：任何语句都有其真值条件，而这一点是大成问题的；第三，从直观上看，我们总是先把握语句的意义，然后才把握其真值条件，因为语句的意义可以仅凭语句本身而获得，语句的真值条件与外界事物有关，戴维森将意义与真值条件的关系颠倒过来，是不太容易令人接受的。

---

① 《语言哲学名著选辑》，第304页。

第十节　意义与意向

前面已经讲过，越来越多的哲学家把使用语言当成是一种行为，而不仅仅是静态地陈述事实。显而易见，言语行为的一个重要因素就是讲话者的意图，所欲达到的目的。因此，研究讲话者的意向成了更进一步研究言语行为的课题。另一方面，从广义上讲，意向和语言的意义是密不可分地联系在一起的。塞尔这样提出问题：我口中发出的声音，我写在纸上的文字或符号，画布上的色彩和颜料，这些都纯然是物理性的东西，它们本身是无所谓意义的，但这些物理现象确实又具有惊人的表现世界的能力，这是为什么呢？原因在于：讲话者，符号使用者把自己的意向强加给了对象。

研究意向还有更广泛的含义，塞尔认为，意向问题把当代哲学中两个最中心的问题联系在一起了，它们是：第一，语言怎样与现实相联系，怎样表达现实？第二，人类行为的本质是什么，什么东西是对人类行为的解释？在这个大背景下，可以看到研究意义与意向的关系有可能成为解决其他问题的枢纽。

格耐斯在五十年代就研究意向在表达意义中的作用，他认为，讲话人 A 用语言表达或 X 来意指（mean）某物或某事的条件是，A 必须有这样的意向，他用 X 在听话人那里促成了一种信念，同时，他还必须有意使听讲人被人承认受到了他的意向的驱使。他的分析和观点可以总结为以下三点，开始是针对一个具体的言语行为而言，最后适用于一般情况：

1. “A 以 X 意指某事”大体相当于“A 有意使说出 X 在听

话人那里由于意识到他说话的意图而产生某种效果”，向A的意思是什么就是要求对他意欲达到的效果作出说明；

2. “X意指某事”大致相当于“某人以X来意指某事”；

3. “X无时间性地意指如此这般的情况”等于关于人们以X意欲此效果的陈述或陈述的析取。[①]

在格耐斯发表以上观点的前后，另有不少哲学家也承认意图在语言意义中的作用，虽然他们一般持逻辑分析的方法，与言语行为论者不是一个路子。比如，伯格曼（G. Bergmann）在“意向”一文中说，在语言交流中，存在着意识（awareness），维特根斯坦在后期千方百计地否认意识的存在是很奇怪的。[②] 艾耶尔企图把意义中的意向因素化解为对于行为的解释，但他的主张遇到强烈的反对意见，他自己也承认自己的理论是不完善的。[③]

格耐斯在六十年代末又发表论文，以完善和捍卫他的关于意向的意义理论。他把意义分为四种，其中最基本的叫做讲话者的情景意义（utterer's occasion－meaning），以此可以说明其他三种意义。他的观点是：讲话者的情景意义可以用讲话者的意图来说明。他现在对于“讲话者说出X意指某事”为真所下的定义是：

当且仅当对于某个听话人，讲话人说出X意欲：

1. 使听话人产生一特定反应r；

---

① Grice, “Meaning”, in T. M. Olshewsky (ed), *Problems in the Philosophy of Language*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1969, PP. 256—257.

② *Problems in the Philosophy of Language*, PP. 201—202.

③ Ayer, “Meaning and Intentionality”, *Problems in the Philosophy of Language*, P. 241.

2. 听话人应认识到讲话人的意图如上；

3. 听话人要在满足第2项的基础上满足第1项。[1]

斯特劳森在格耐斯和戴维森的争论中站在格耐斯一边.他说，虽然一般而言可以说知道语句的意义就是要知道在什么条件下语句为真，因此意义和真理相关，但还应看到语句属于语言，不懂得人的言语行为就不可能懂得人类的语言。对于讲话者而言，说某事为真就是意指某事，因而真陈述这个概念必须以讲话者意指什么来分析。此外，他还对格耐斯的以上定义补充了一点：

4. 讲话者有意要听话者知道自己有上述第二项意图。

格耐斯的研究方向得到了塞尔的赞同，但塞尔也指出了他的主张有严重缺陷：尽管在讲话时讲话者的意图是他的话语意义的重要因素，但意图若不和使用语言的规则和习俗相结合，是不能恰当地表现为语言意义的。他举了一个讲话者的意图和语言字面含义完全脱节的例子。

设想在第二次世界大战中意大利部队俘获了一名美国军官，他想装成德国人以便脱身，他的办法是讲德语，并把希望寄托在意大利士兵不懂德语上。这个美国军官把自己曾学过的德语基本上忘光了，只记得中学时曾学过的一句德文诗，于是他把这句诗念了出来。照格耐斯的定义，这个美国军官想制造意大利人以为他在讲德语从而是德国人的效果，而且他有意让他们认识到他想用德语说出什么来达到这效果。现在的问题在于，这个美国军官念出的诗句"Kennst du das Land，wo die zitro-

---

① Grice，"Utterer's Meaning and Intentions"，in Martinich (ed)，*The Philosophy of Language*，Oxford，Oxford University Press，1955，PP. 84—86.

nen blühen?”（“你可知道那一片国土，在那里柠檬树花茂果盛?”）的意义是不是“我是个德国军官”?显而易见，我们不能把诗句的意义理解成这样。

由此可知，当一个人使用语言传达某种意义时，他不仅有达到某种目的的意图，不仅要让听话者感觉到他所欲达到的目的，而且他选择的语言表达式应该以某种方式和他的意向一致，这就需要他遵守规则和习俗。因此，只有意向和习俗两者的结合，才能对言语行为所欲传达的意义作出说明。[1]

塞尔在八十年代发表的《意向性》一书中把意向和意义的问题放到心灵哲学这个更宽广的范围中来处理，他认为正是在意向这一点上，语言哲学和思维哲学或心灵哲学汇合起来了：人通过自己的意向把那些使意向状况得到满足的条件转移给了相应的对象，从而把自己的意向加给本身不存在意向的对象身上。他认为，意向性属于心灵，是心灵通过意向，从而通过言语行为使人类和外部世界联系在一起。

我们还会记得，当弗雷格开辟语言哲学的新方向，并使意义问题成为哲学研究的中心问题时，他的工作是和反心理主义原则联系在一起的。显而易见，用逻辑的方法来分析意义，把意义视为一种指示关系或真值条件，是无悖于反心理主义原则的。但把意义归结为行为，并进一步归结为行为的动机、意向，是不是在一步步地回归到心理主义去了呢?塞尔坚定地告诉我们，他虽然大谈意向和心灵，但并无返回笛卡尔哲学的意图，因为他并不把心灵当成某种实体，并不把意向状况当成存在于某种精神媒介中的奇怪的东西。当他谈论心灵或思想的状态时，他感

---

① Searle, “What is a Speech Act?”, *The Philosophy of Language*, P. 129.

兴趣的是它们的逻辑结构，是它们所具有的那些使言语行为成为可能的特征。

第十一节　整体论

以上大致介绍了当代英美语言哲学中主要的意义理论，这些理论各自把词和句子的意义归结为某种东西。这给人一种印象，似乎句子的意义依赖于词的意义，而整个语言系统的意义由句子的意义综合决定。实际情况并非如此。意义的最小承载单位究竟是词、句子还是语言系统，正是语言哲学家要研究的，也是意义理论全力探讨的问题。上面那样看法只为一少部分哲学家拥护，他们被称为意义的原子论者，持相反观点的人认为，只有语言系统这个整体才能充分和完整地具有意义，不是词和句子决定系统的意义，恰恰相反，只有了解了系统的意义才能把握词句的意义。这是两种极端对立的主张，还有第三种意见居于二者之间，它认为既不是单个的词就有意义，也不是只有整个语言系统才有意义，而是居间的语言单位，例如句子或者语言系统的一个部分就有充分而独立的意义。

当我们在前面讨论各种意义理论时，我们都在谈语词和语句的意义，这并不意味着那些理论的主张者都是意义的原子论者，他们谈论词和句子的意义，是出于分析和理论阐述方便，并不表示他们承认词句是意义的负载单位，因为它们的意义是可能受整个系统意义的影响、制约、改变的。当然，这一事实也表明，在某种基本或初步的含义上说词或句子有意义也是不错的。

从下面的讨论可以看到，意义单位问题（大致可以将其视

为意义问题的形式方面）和意义理论（可相应地将其视为意义问题的实质方面）是联系在一起的。另外还可以看到，整个变化的趋势是从意义的原子论走向整体论。

早在上世纪末，弗雷格在《算术的基础》一书的导言中就表述了一项整体论原则，它是弗雷格关于研究哲学逻辑必须遵守的三项原则的第二项："决不孤立地寻问一个词的意义，而只在命题的语境中寻问它的意义"。以研究弗雷格而著名的达梅特对此话给予了高度评价，说它很可能是弗雷格曾作出的最为重要的哲学陈述。如果说弗雷格的思想和方法开创了语言转向的道路，那么这个原则可以说在弗雷格的思想和方法中起到了支撑作用。语言转向是和弗雷格的反心理主义立场密不可分的，他提出的第一项原则就充分表明了这一点："始终要把心理的东西和逻辑的东西、主观的东西和客观的东西明确区别开来"，而他同时明确表示，不坚持第二项原则，就不能坚持第一项原则，因为那将导致人们把精神图象当作语词的意义。另外，如前面第一节所讲过的，弗雷格提出了这么一个问题：如果我们不能具有任何关于数的观念或直觉，我们是如何得到数的呢？他的回答是：既然只有在命题的语境中语词才有意义，因此问题就变成这样的了：对数词出现于其中的命题的涵义给出定义。达梅特认为，这是标志哲学中语言转向的第一个事例。从以上两点看，语言的转向和意义的整体论一开始就结下了不解之缘。

逻辑原子论，如这个称呼显示的，在意义问题上是和原子论而不是整体论联系在一起的。它主张命题的意义是独立的，一个命题不能从另一个命题推论出来，因为它们代表着在世界上独立存在的事实，而事实也是独立的，不能从一个事实是否发生，推论出另一个事实是否发生。此外，它还认为语词有意义，

其意义就是它所指示的对象。

有趣的是，维特根斯坦在《逻辑哲学论》中一方面认为名称的意义即是它所指示的对象，另一方面又说："只有命题才有意义，只有在命题的语境中名称才有意义。"(3.3)这句话显然是在重申弗雷格的整体论原则，这两个方面是不是有矛盾呢？哈克(P. M. S. Hacker)对此作了一种说明，他说："整体性原则在维特根斯坦那里被彻底纳入了用稀奇古怪的同物理论加以说明的语言图象概念之中。名称的句法形式反映出对象的逻辑形式。正如名称只有在命题的语境中才有意思、才具有意义一样，对象也只有在事实中被连接在一起时才存在。不存在着不是作为一个事实的因素的对象，也不存在着不是作为具有涵义的语句的因素的有意义的名称。"[①]这种说明是有道理的，如果再加上达梅特的下述看法就可以把问题看得更清楚了：语词在认识的次序中是首要的，而语句在理解的顺序中是首要的。

就认识的次序而言，意义的指示论似乎一定会导致原子论，相应地，用人的行为来说明意义则会导致脱离原子论，因为它摈弃了一个词对应一个物，一个句子对应一件事的模式，人的某项活动是整个生活实践的一个部分，人使用语言来达到某个目的也是整个语言活动的一个部分。维特根斯坦后期主张意义用法说和语言游戏说，相应地也主张一种意义的整体论。他在《哲学研究》中说："我们可以说，当一个东西被命名后，它还没有做任何事情。除了在语言游戏当中之外，它甚至还没有得到一个名称。这也是弗雷格的意思，他说，一个词只有作为一个句

① 哈克："语义整体论：弗雷格与维特根斯坦"，载于《语言哲学名著选辑》，第54页。

子的一部分时才有意义。"（49）他还说："理解一个句子意味着理解一种语言。"（199）他在其他地方说过，一个语词类似于具有某种功能的棋子，一个语句类似于棋戏中的一步棋。我们由此知道，就如知道棋子只是知道它可能有的走法，只有真正走出一步才算在棋戏中活动了一次一样，知道语词的意义只算是知道它可能在语句中作出什么贡献，只有使用语句才算得上是赋予语言以意义的活动。相应地，只有整个棋戏才算游戏，只有语言系统才可以说具有完整的意义。

值得注意的是，在当代哲学中，对整体论阐述最为有力的情况均与现代经验主义有关，一次发生在对经验主义证实原则的阐释中，另一次发生在对经验主义教条的攻击中。下面介绍有关的论点。

维也纳学派的卡尔纳普、纽拉特（O. Neurath）、亨普尔（C. G. Hemple）等人在三十年代就表现了程度不同的整体论倾向，随着对证实原则的批评和修改愈来愈强烈，他们的整体论思想也愈益发展和完整，以下是亨普尔于八十年代初访问中国时所作学术讲演的内容。

一般而言，一个单一的科学假设由它自身来检验是不可能的。为了验证一个假设H，科学家需要做一个实验，他所预言的观察结果O是否出现，决定了H的真假。比如，H可以是：导线上正流过2安培的电流，这不能直接观察到，但如果将导线与安培计相连接，将会出现指针偏到刻度2那里的现象。但是，O和H之间并不存在直接的推论关系，实验的基础包括其他一系列东西：涉及安培计构造和功能的物理理论，关于安培计没有毛病的假定，等等。如果在实验中没有得到O，我们不会马上抛弃H，我们可以设想安培计内部元件接触不良，质量有问题，甚至设

计原理是错的。因此，检验的形式并不是简单的 H→O，而是$H+A_1, A_2, \cdots\cdots A_n \rightarrow O$，其中诸 A 是辅助性假设或条件。我们由此可以得出一个结论，观察 O 检验的并不是单个的 H，而是 H 加上诸假设的一整套系统。

更为著名和有影响的整体论观点叫做杜恒—蒯因原则。法国科学哲学家杜恒（P. Du hem）早在1906年就提出了关于科学假说的整体性原则，蒯因则在五十年代将其发展成一种有关语言的意义和经验可证实性的学说。蒯因认为，“我们关于外在世界的陈述不是个别地、而是仅仅作为一个整体来面对感觉经验的法庭的。”“我现在极力主张的是：即使以陈述为单位，我们已经把我们的格子画得太细了。具有经验意义的单位是整个科学。”①

蒯因把人类知识或信念的整体比喻为一个力场，其边界条件是经验，在场的周围同经验的冲突引起内部的再调整。居于边缘地带的是经验性最强的科学，居于中心的是数学、逻辑定律，但经验并不仅向边缘部分挑战，作出应战的是整个体系。整个体系作出调整或发生改变的不仅是经验陈述，而是按保守性和实用性原则来决定，即是说，一方面要与经验保持一致，一方面要使变动最小。

蒯因的整体论对戴维森有很大影响，当他用真理来定义意义时，他要求意义理论必须能够推行出一切形如“s 意谓 m”的语句，其中对“一切”的强调就是基于整体论的考虑。他说：“我们只有通过给出那种语言中的每个语句（和语词）的意义才

① 蒯因：《从逻辑的观点看》，上海，上海译文出版社，1987年，第38—39，40页。

能给出任何一个语句（或语词）的意义。弗雷格说，只有在语句的语境中，一个语词才有意义；他也许还会以同一口吻补充说，只有在语言语境中，一个语句（因而一个语词）才会有意义。"①

达梅特不同意戴维森这种极端整体论的观点，他认为，虽然不可以对句子作单独、孤立的理解，但理解一个语句还是无需理解全部语言，而只需要理解语言的一个部分。当然这样的一个部分必须能够自成体系。比方说，在化学元素符号和量子物理学的符号出现之后，它们就是德语这种语言总体中的一部分了，但在此之前，人们仍然可以懂得德语中的语句。而按照整体论的标准，由于以前的德语只是语言总体的一个部分，因此人们不可能理解德文句子。因此，整体论作为方法论原则是错误的。

达梅特认为，虽然意义的原子论在原则上可能成立，但由于语言的交流单位是句子，因此不能采纳原子论。他把自己的立场说成是分子论，他对原子论和分子论的区别作了如下说明："意义理论将包括支配单个语词的公理，以及支配形成句子的其他公理，二者相结合将产生与特定句子相关的定理。如果一理论将一特殊的实际能力与支配单个语词的每一公理的知识相联系，即如果它将具有那种能力表示为构成了那个词的意义的知识，我把这样的知识称为原子式的，如果它只把这种能力和与整个句子有关的定理相联系，我称这种理论为分子式的。"②

---

① 《语言哲学名著选辑》，第303页。

② Dummett, "What is a Theory of Meaning?" (II), in Evans and McDowell (eds), *Truth and Meaning*, Oxford, Clarendon Press, 1976, P. 72.

第十二节　语言和本体

自古以来，存在问题或本体问题就和语言紧密地交织在一起，自柏拉图起，关于在语言中指陈非存在物的问题就一直困扰着西方哲学；从中世纪起，关于唯名论与唯实论的争论就十分激烈，一直到当代也没有解决；安瑟伦关于上帝的本体论证明是从语言中使用某种谓词而推出实在的典型，直到康德才证明这种推论是荒谬的，而康德关于“存在”不是谓词的主张在当代语言哲学家那里有着热烈争论。当代哲学家认为，利用现代语言分析手段，可以一劳永逸地解决本体问题，对古已有之的问题给出崭新的、确切的答案。

所谓“非存在之谜”是这样的，设想甲乙两人正在争论存不存在飞马，甲认为存在，乙认为不存在，这时甲问乙一句：“你坚持认为不存在的东西到底是什么呀?”乙只得回答：“是飞马。”这种回答本身就使人感到有一种被称为“飞马”的东西，只不过它没有存在的属性，或者说，它的存在性弱于现实中确实有的别的事物。有人从话语分析的角度认为，既然“飞马不存在”这句话是有意义的，那么，说没有飞马就显得有些自相矛盾。这个由“存在”一词而引发的问题一直困扰着西方哲学家，甚至罗素在早期都相信迈农的主张，一切可以被人思考、被人判断的东西都是对象，它即使不在现实中存在，也以某种不一般的意义存在。

罗素后来改变了观点，并提出了著名的摹状词理论来解决这一难题。根据他的分析，“飞马”只是一个不完全记号，对含

有"飞马"一词的语句可以进行逻辑分析，使它变成另一个意义完全相等的句子，但"飞马"作为句子主词的现象消失了，困惑人的问题也就解决了。"飞马不存在"这个句子相当于"对于X的一切值而言，'X会飞并且是一匹马'这个命题函项永不为真。"在原先那个句子中，"飞马"作为主词似乎不言而喻具有本体论地位，而在分析之后，句子的重心是一个使人不作本体论联想的符号X，它只是命题函项的约束变元，"飞"和"马"分别成了表属性的谓词。

罗素在他的《西方哲学史》中宣称，他的摹状词理论"澄清了自从柏拉图的《泰阿泰德篇》以来两千多年关于'存在'的思想混乱。"英国哲学家兰姆赛（F. P. Ramsey）把罗素的这个理论赞誉为"哲学分析的典范"。

我们可以作这样的总结，前述存在问题的产生原因在于谈论存在的语句中名称的所指引起，罗素的摹状词理论的实质是通过逻辑上等义的变形改写语句，使其中的名称变成谓词。蒯因继续使用罗素的方法，解决柏拉图主义关于共相存在的难题。

柏拉图主义者声称，因为我们不仅把"红的"这个形容词应用于一个特殊对象，而且可以将它应用于多个乃至无穷个对象，因此一定有一种可以为无数东西分享的"红性"存在，它本身不是个别，而是一般。但蒯因指出，这种似是而非的论证依靠的技巧是把"红"从谓词转变成了名词（从 be red 变成了 redness），但是，我们完全可以一如既往地把"红"当成谓词，而不是名词，我们完全可以分辨它对哪些对象适用，对哪些对象不适用，这就是对"红"这个谓词的意义唯一正确的、充分的理解，坚持这一点就不会制造出多余的实体。

根据罗素和蒯因的分析，关于存在的陈述可以改变成由谓

词、命题函项、逻辑连接词和约束变元组成的东西。这里不包括名词，所以引起麻烦的存在问题已从语法形式上消除了。这里剩下的关键问题是约束变元。按照分析之后的说法，我们可以否定"红性"而使用"红"这个谓词，可以否定存在"小于1的正整数"而避免有这个数的误解，但我们在作正确论断时总避免不了预设了颜色和数的存在。基于此，蒯因提出了他那著名的"本体论承诺"的原理："实体的域就是变元的值域，存在就是存在变元的值。"[①] 他后来进一步阐明说："凡我们借助于名字所说的一切，都能够用一种完全避开名称的语言来说。被假定为一个存在物，纯粹只是被看作一个变元的值。按照传统语法范畴，这大概等于说：存在就是在一个代词的指称范围之内……我们的整个本体论，不管它可能是什么样的本体论，都在'有个东西'、'无一东西'、'一切东西'这些量化变项所涉及的范围之内；当且仅当为了使我们的一个断定是真的，我们必须把所谓被假定的东西看做是在我们的变项所涉及的东西范围之内，才能确信一个特殊的本体论的假设。"[②]

和几乎所有的语言哲学家谈论本体问题的情况一样，蒯因主张"存在就是存在变元的值"并不是提出一种新的本体论，主张世界上存在什么，不存在什么，也不能促使我们在不同的本体论学说中作出选择。它只是澄清，当我们作出某种陈述时，我们在本体论上做出了什么样的承诺。至于到底应采纳什么样的本体论主张，蒯因提倡宽容精神和实验精神。所谓宽容精神，指每个人都有权选择自己的本体论，我们不能轻率地在各种本体

---

① Quine, "Designation and Existence", in *Problems in the Philosophy of Language*, P. 663.

② 《从逻辑的观点看》，第12—13页。

论之间分出优劣高下。所谓实验精神，指把本体论当成概念框架或语言形式，只要能有助于整理过去经验，预测未来经验就行，没有唯一正确的本体论，这就是蒯因所主张的本体论的相对性。

卡尔纳普不同意蒯因的作法，他不但反对像传统哲学那样谈本体论，也反对像蒯因那样谈本体论。他在《经验论、语义学和本体论》一文中详细阐明了自己的观点，认为谈论对象的实在性有两类问题。“我们必须区别两种存在问题：第一，这个新种类的某些对象在语言构架内部的存在问题，我们称之为内部问题；第二，关于这些对象的系统当作一个整体的存在或实在性问题，叫做外部问题。”①

按照这种区分，我们一旦接受了一种语言框架，就能够提出和解答内部问题。比方，在事物语言框架内，可以谈论一张白纸是否在书桌上，亚瑟王是否实有其人，半人半马的怪物是实在的还是纯属想象，经验研究可以回答这类问题。在数的语言框架内，可以谈论某一个数或某一种数是否存在，这是可以依靠逻辑推理和公理演绎方法来解决的。但是，语言框架本身是否存在，则是性质不同的另一类问题，这是外部问题，它实际上是无法解决的，因为它与内部问题不同，没有现存的规则和标准来加以判别。接受一个语言框架可以视为接受了这套语言描述的世界，但这并不等于断定这样的世界具有实在性，它只是接受一种语言习惯或一套语言规则的问题。

卡尔纳普把他的主张作了如下清晰的表述：

我们必须把外部问题，即关于新对象整个系统的存在

① 《逻辑经验主义》，上卷，第83—84页。

或实在性的哲学问题与内部问题清楚地区别开来。许多哲学家把一个这类的问题看作必须在引入新的语言形式以前提出和解答的一个本体论问题。他们相信，仅当本体论的洞察力给实在性问题提供肯定的回答，并能够为新语言形式的引入作辩护时，它才是合理的。与这种观点相反，我们的主张是：新的说话方式的引入不需要任何理论上的辩护，因为它并不蕴涵任何关于实在性的断定。我们依然可以说（而且已经这样做了）'新对象的接受'，因为这是习惯的说话方式；但人们必须牢记，这个片语的意思对我们来说不过表示新构架，即新的语言形式的接受罢了。最重要的，不可以把它解释做关于'对象的实在性'的假设、信念或断定，也没有这样的断定。一个关于对象系统的实在性的所谓陈述是一个没有认识内容的伪陈述。"①

第十三节 语言和认识

转向之后的语言哲学并不是完全放弃了认识论，而是以一种新的方式，即语言分析和语言建构的方式进行认识论的探讨。正如希尔（T. E. Hill）所说："古代和中世纪哲学主要关心存在问题。近代哲学主要关心认识问题。到了现代，哲学却不断关心意义问题了。当然，大多数现代哲学也关心认识问题，但它接近这个问题既不从研究主客体关系的立场出发，也不从证明假

① 《逻辑经验主义》，上卷，第92—93页。

设的正当性着手，而是通过意义辨别或语言表达的分析来解决。”①

以上述方式从事认识论工作的有许多人，如罗素、石里克、卡尔纳普、艾耶尔、赖兴巴赫（H. Reichenbach）、亨普尔、费格尔（H. Feigl）、蒯因等，我们这里只谈卡尔纳普的工作就可作为例证了。

卡尔纳普在《世界的逻辑构造》一书中力图实现这样的目的：综合经验主义和理性主义方法，把感官经验作为出发点，以数理逻辑作为理性的整合手段，构造出人类的知识体系。与以前的认识论不同，此书不是顺次描述和分析认识过程各个阶段的心理方面问题，而是要在最后的认识产物和最基本出发点之间建立清晰、严格的建构性推导关系，这只有靠数理逻辑语言才能达到目的。卡尔纳普说：“在本书中，我要表明这种主张，即在原则上可以把一切概念都还原为直接的所予。但是，我向自己提出的问题不是对于已经提出来支持这一论点的若干一般的哲学论据再增添一些。我想做的倒是首次具体阐明上述概念系统；即是说，我打算首先选择一些简单的基本概念，例如感觉的性质和关系，它们呈现在未经加工的经验材料中；然后，我打算在此基础上对于各种各样的概念提出进一步的定义。为了完成这一任务，甚至只是在几个范例中完成这一任务，需要有效的逻辑，它要优于传统逻辑，特别是在涉及关系逻辑的时候。”②

在构造认识的概念系统时，将会遇到以下四个主要问题。第一，必须选择基础，即最低层次，其他层次都是建立在这上边

---

① 希尔：《现代知识论》，北京，中国人民大学出版社，1989年，第481页。

② Carnap, *The Structure of the World*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968, PP. Ⅵ—Ⅶ.

的；第二，必须决定递归的形式，以此从一个层次上升到另一个层次；第三，必须研究如何能够通过反复运用这些上升的形式构造出各种类型的对象；第四关系到当系统作为各类对象分层次排列的产物时，它的整体形式问题。

在选择系统的基础时，卡尔纳普面临选择物理学基础还是心理学基础的问题，他选择了后者。下一步，还有以个人经验还是以一般的人类经验为出发点的问题，对此，卡尔纳普选择了前者。他在解释其原因时说："作出这种选择的最重要的原因在于我们的意图是使构造体系不仅反映对象的逻辑构造顺序，而且要反映它们的认识论顺序，正是由于同一原因，我们排除了具有物理基础的系统形式……宁愿选择具有自身心理学基础的系统形式的第二个理由在于形式的逻辑方面。因为，那种具有一般心理学基础的构造系统反映了对象的认识论顺序，具有自身心理学基础的系统仍有这样的优点：所有对象的整体是在小得多的基础上构造起来的。"卡尔纳普特别申明，应该把理论的逻辑构造方面和形而上学的含义区别开："自我心理学基础又称为唯我论的基础。我们并不因此就同意唯我论的这个观点：只有一个主体，它的经验是真实的，而其他主体是不真实的。实在对象和不存在对象的区别并不存在于构造系统的开始。"①

卡尔纳普把相似性的记忆作为基本关系，符号记为Rs，基本元素则是原始经验，相似性记忆存在于原始经验之间，以符号表示为xRsy，表示的是，x和y为原始经验，它们是通过比较x和y的记忆映象而被认识到是部分相似的，更简洁地说，原始经验x和y通过相似性的记忆联系在一起。

① *The Structure of the World*, P. 101.

构造系统可以分为三个层次。第一个层次为低层次，内容为自身心理对象。下列概念可以在基本关系的基础上构造出来：原始经验、部分相似、相似范围、性质类、部分同一、性质间的相似、感觉类、视觉、感觉。根据派生关系，可以把一个对象从基本关系中推导出来，借助于替换基本关系，可以得到由全部经验概念构成的系统。第二个层次为中间层次，内容是物理对象。三维空间从视野的二维顺序中构造出来，然后得到四维的视觉世界，它包括视觉事物，其中最重要的是"我的身体"。借助于对我的身体的描述可以作出对感觉的描述，由感觉的样式和组成部分可以构造出所有的意识过程以及非意识过程。这两种过程共同构成自身心理域，自身心理状态的集合就是自我。从视觉世界可以得到知觉世界……第三个层次的内容是异体心理对象和文化对象。对自身心理内容加以重组得到异体心理对象，然后，用类似于从"我的经验"构造出"我的世界"的办法，从另一个人的经验中构造出此人的世界，然后构成主体间的类。基本文化对象由心理对象构造而成，再构成其他文化对象。

卡尔纳普的这部著作名为《世界的逻辑构造》，因此容易使人以为他以感觉经验为基本材料，在本体论的意义上用逻辑方法构造出世界，因而提供了一个经验主义的世界观。但实际上此书不过是以描述基本经验的语言为基本语言，构造出了一个反映世界结构的概念体系。因此，不能认为卡尔纳普在此书中宣扬和捍卫了经验主义的立场和方法。

美国哲学家古德曼（N. Goodman）在《现象的结构》一书中继承和发展了卡尔纳普的认识论建构系统的工作。他使用的建构手段要复杂和精巧得多，因为他选择了比卡尔纳普的演算系统更薄弱的基础——唯名论演算系统，其中一切谓词都是个

体谓词，抽象概念不能作为量化变元之值，他用个体演算代替了卡尔纳普的类演算。古德曼系统的基始要素是可感受特性，他把它们的共现关系作为唯一的基始关系，由此而建构出“性质”、“事物”、“实例”等，进而上升到对于“具体”、“抽象”、“殊相”、“共相”等作出解释。

《世界的逻辑构造》和《现象的结构》都是使用经验主义的语言来建构人类知识大厦，卡尔纳普后来放弃了经验主义语言，转而采用物理主义语言。他在《统一科学》中称：“科学是统一的，即是说，一切经验陈述都能够用一种单一的语言来表述，一切事态都是同一类的，并且都是用同一种方法认识的。”[①] 相对于前期的现象主义，卡尔纳普的这种观点被称为物理主义。

卡尔纳普说物理学是普遍的科学，并非主张把各门科学都划归或还原成物理学，或把各门科学的定律和术语统统变成物理学的定律和术语，他只是主张物理学的语言是普遍的、统一的语言，一切经验科学的陈述都可以翻译成物理学的陈述。卡尔纳普的意见包括两个方面，第一，他讲的物理学的陈述是指科学的记录语句可以表示为确定的空间—时间点的数量描述；第二，每一种语句都可以用物理语言来表达、翻译，但反之则不然。比如，可以用关于空间—时间点及数值关系来描述“供求”、“工资”、“价格”等经济学概念，但却不能用经济学的术语来描述物理学中的“力”、“电磁场”等概念。

卡尔纳普指出，在日常使用的语言中，我们谈论对象、事态等等，但正确的说话方式应使用逻辑上正确的语言，在其中，

---

① Carnap, *The Unity of Science*, London, Keqan Paul, Trench, Trabuen and Co., 1934, P. 32.

应用“语词”代替“对象”，用“陈述”代替“事态”。在他现在使用的科学建构语言中，基本语句是记录事实的语句，如“这根铜导线带电”，而不是记录直接感官经验的语句，如“这根细长、棕色物体的连带使另一针状物在刻度盘上偏转”。用物理语言代替以前的现象语言，是因为它具有主体间有效性的优点。

卡尔纳普论证了物理语言适用于各门科学。首先，关于无机界的科学，例如化学、地质学、天文学等等，都可以使用物理语言。困难在有机界的科学和精神科学。他认为，生物学中的概念，如“受精”、“细胞分裂”、“生长”等等，都可以用特定的物质成分在时空中的分布和运动来定义。对于心理学，他则采用了行为主义的方法来说明，比如“我很高兴”这个心理语句可以分析为面部肌肉动作、声音乃至神经中枢的微观变化等一系列可观察的物理属性。对心理学陈述处理之后，再处理社会学等学科的语言就容易了。

第十四节　语言和真理

真理问题自古以来就是哲学中的重要问题，但它与生俱来地和语言相关。即令我们主张有真假之分的是思想、意见或信念，若不用语言把它们表达出来，人们也不可能判别其真假。另外，一个脱离时间、地点等语境的孤立语句则难于判断真假，比如“今天是周二”。一般而言，哲学家们认为真理的载体是命题或陈述，即语句所表达的意思。在转向发生之后，哲学家对于真理的研究和争鸣完全是围绕着语言问题进行的。

语言哲学家对传统真理观的严重挑战首先表现在不是否定

旧的真理理论，提出关于什么是真理的崭新观点，而在于干脆否定“是真的”这个谓词的作用。我们说“花是红的”，“木头是硬的”，“红的”和“硬的”对于所说的东西的属性作出了肯定。一般认为，说某个论断是真的，也是与上述含义等同地描述或肯定了该论断的属性。现在，许多人认为“是真的”这个谓词可以取消，这种观点叫做“真理冗余论”（redundancy theory of truth）。

英国哲学家兰姆赛（F. P. Ramsey）在“事实和命题”一文中主张不存在关于真理的问题，说这问题是由于语言混乱引起的。在他看来，“凯撒被杀害，这是真的”说的不过就是凯撒被杀害了，“这是真的”这个短语并没有给原论断增添实质性的内容，它完全可以省去。

艾耶尔持相同的看法，不过他的观点被叫做“无真理论”。他认为“真”和“假”都不是谓词，说命题P为真不过是肯定P，说命题P为假不过是否定P。“真”和“假”在句子中不过是作为肯定或否定的符号，因此，对“真理”这个概念进行分析是没有什么意义的。

奥斯汀反对冗余论，他说，我们可以说一个陈述是夸张的、含混的，一种形容是粗略的、不准确的，一种说明是一般的、简略的，为什么就不能说它们是真的？这些谓词的地位是相似的，都言及世界和语词之间的关系，在逻辑上是不可省略的。

在应付对于冗余论的批评时，斯特劳森把它发展成为自己的真理行动论（performative theory of truth），这和言语行为论十分相似。他认为，“真”首先是行动语词，而不是描述性谓词。使用行动语词不是在作出陈述，而是在从事一项行动。当我们使用“真的”一词时，我们是在肯定、赞同、承认、同意某个

人的话。斯特劳森将“真的”一词比为另一个词ditto（同意、同上、同前），它用作避免重复前面的字句。当我听了别人的话之后说“Ditto”，如果问我断定或谈论的是什么，那就是前面讲话中所断定或谈论的东西，而不是前面的话语本身。“真的”一词与陈述的关系和ditto一词与陈述的关系是一样的，作出一个陈述是宣称什么为真的原因，这个陈述并不是“是真的”这个谓词的主语。“这个陈述是真的”完全可以用“我同意……”、“我认可……”、“是的”等来代替。

对冗余论和行动论有许多反驳，其中较为有力的一种是举出了对于“真的”一词的所谓“盲目用法”。人们有时说陈述是真的，但并不知道他们赞同的陈述到底说的是什么。比如许多人会说“教皇所说的一切都是真的”，他们往往并不知道教皇所作的每一个陈述，因此不能说他们也在作和教皇所作相同的陈述。

在语言哲学家中间引起长期、热烈争论的是是否有分析真理的问题。这个问题其实早已存在，在十七世纪，德国哲学家莱布尼兹就把真理分为两类：一类是事实真理，它来自于人类经验，依靠归纳和例证而成立；另一类不需经验观察，仅凭理性就能得到，比如数学和逻辑真理。十八世纪的休谟也主张真理有两种：一种包含关于数量方面的推论，一种包含关于实在事实和存在的经验推论。到十八世纪末，康德提出了关于分析判断和综合判断区分的著名论断。从弗雷格起，许多著名的分析哲学家就重申两类真理的主张，比如维特根斯坦认为数学命题为真只不过因为它们是同语反复（或重言式，tautology）。他们认为，除了来自于经验，并受经验检验的那一类真理，还有一类叫做分析真理，它们之成立与经验证据无关，而是仅凭分析陈述中语词的意义而可以确定为真。比如，数学命题“2+3=5”为真，可

以从定义“1+1=2”，“2+1=3”等等当中推论出来，“单身汉是不结婚的男人”之所以为真，在于分析此命题所包含语词的意义而来，因为“单身汉”即意为“不结婚的男人”，该命题为真相当于“A=A”必然为真。

蒯因把分析真的概念当成经验主义者的教条之一而大加攻击。他说，在所谓的分析真理中，逻辑真理确实是只要按规定理解逻辑连接词的含义，无论其他词是什么意义都为真。但“单身汉是不结婚的男人”这类依靠词义分析为真的命题其实是大有问题的。关键在于我们有什么理由作同义代换，把“单身汉”的意义和“不结婚的男人”的意义等同起来?他质问道，人们往往以同义性作为真理的分析性的辩护，但他们却找不到理由为语词的同义性辩护，同义性之成问题并不下于分析性。

有人会说，我们根据定义知道“单身汉”的意思就是“不结婚的男人”，比如字典上就是这么说的。这种辩护正中蒯因下怀，他说，字典的释义其实并不是下定义，而是经验事实的报道和总结。字典编纂者实际上是经验科学家，他们把“单身汉”解释为“不结婚的男人”，是因为在他之前人们已经长期广泛地把这两种表达当成同义的使用着，字典的解释不过是记录下了这样的经验事实。还有人说，语词的同义性来自它们可保真的互换性，这就是说，如果两个词在一切语句中都可以相互交换而不改变语句的真值，那么它们是同义的。蒯因反驳说，我们判断语句是否保持真值不变，就在于看互换的词是否同义，现在要用保真来解释同义，是倒因为果了。此外，保真的根据在于两个词的外延相同而非内涵相同，比如一切“有心脏的动物”都是“有肾脏的动物”，二者可在语句中保真地相交替换，但它们的意义显然是不同的。

蒯因实质上认为一切命题或多或少地都与经验有关，他特别痛恨逻辑经验主义者的这个主张：只有经验命题必须受经验检验，在遭到经验反驳时要作修改，而分析命题因为只与构成词的意义有关，因此可以免于经验的矫正。他在如前面第十一节中介绍他的整体主义时所说的，认为人类知识系统是一个大的力场，处于核心的是数学逻辑真理，处于外缘的是经验科学的命题。在这个体系中，没有任何部分可以免遭经验的修正，必要时数学逻辑定律也可以改变。真理不是被一道鸿沟划分为截然不同的两类，而是一个渐次过渡的统一体。

蒯因的主张引起很大的震动和反响，但也有不少人继续坚持分析真理的概念。梅茨（B. Mates）回答蒯因说，他对分析性与同义性概念的为难在于他强求对方给出一个十分完善的定义，但对于定义的合适性条件要求太高，就会得不到定义。格耐斯和斯特劳森在“捍卫教条”中回答蒯因在“经验主义的两个教条”中所作的攻击，他们说，在语言的日常用法业已确定的地方，语词之间的区别就是自然存在的。人们早已知道“分析的”与“综合的”两词的区别，知道在什么情况下可用“分析的”一词，什么情况下不可用此词。因此，坚持说不可能在“分析”与“综合”之间作出区别是悖理的。

如果说莱布尼兹、休谟、康德和逻辑经验主义者把真理划分为两类，而蒯因将它们又归并为一类的话，那么克里普克（S. Kripke）的新颖之处则是把旧有的划分打乱并作出新的排列组合。以前人们认为理所当然的划分包含三对范畴，它们是这样的：

先天　必然　分析

后天　偶然　综合

人们长期认为先天真理就是必然真理，后天真理则是偶然真理，但先天与后天是认识论概念，而必然与偶然则是形而上学概念，是根本不同的。克里普克主张，不但有先天分析真理和后天综合真理，而且还有先天偶然真理和后天必然真理。他的观点和他关于可能世界的语义学和固定指示词的学说有关，这里不能详加讨论，我们只看看他举的例子。

“巴黎标准尺的长度为1米”是先天偶然真理，因为说它长1米是人们这样定义它的长度，而不是测量出来的。但它不是必然为真，即它不是在任何可能的条件下都保持1米不变，巴黎标准尺是金属制成的杆，它若受热或受压，长度就会变得不是1米。另一方面，“热是分子运动”是后天必然真理之一例。热和分子运动，不论在我们这个现实世界，还是在其他可能的世界，都是同一的，因而此命题是必然的。但是，热和分子运动的关系并不是人们先天就知道，而是通过经验研究发现的，因此命题不是先天的而是后天的。

第十五节　语言和心灵

心身问题在近代认识论中占据了十分重要的地位，当代语言哲学以新的态度和方法研究这个问题，形成了一种“老树开新花”的气象。研究问题的入手方式和表述方式都和传统方式不同，比如，心身关系问题被处理成关于身体的陈述和关于精神的陈述能否互译的问题。

在许多语言哲学家看来，传统的研究不但结论是错的，连方法也是错的，因为以前的研究者没有注意到使用概念和语言

是否得当的问题。比如石里克声称，心身问题是由于错误的提法造成的，“我确信，只要我们完全弄清楚了我们在使用‘心灵的’和‘形体的’这两个词时所依据的规则，那么与此同时，我们也就已经解决了笛卡尔的心物关系问题。”[①]

在当代语言哲学的文献中，赖尔的《心的概念》一书是有关心灵问题的最著名，影响最大的著作，他在此书中使用语言分析方法，既批判了旧认识论的观点和方法，也阐述了自己的行为主义立场。他在此书的导言中说，虽然该书提供了一种心的理论，但并未给心的问题的研究添加新信息，他的目的不在于增加人们对心灵的认识，而是想修正一下那张描绘我们早已具备的种种知识的逻辑地图。赖尔在这里所说的逻辑地图，指人们对于概念和范畴的逻辑关系的总体把握。

赖尔把笛卡尔的心身二元论贬称为“机器中的幽灵说”，这种学说把人的身体当成一架机器，人心则是隐藏在其中的不可捉摸的幽灵。他说：“我想证明它是根本错误的，而且不是错在细节上而是错在原则上。……它在表述心理生活的事实时似乎把它们当成是属于某种逻辑类型或范畴的，其实它们应属于另一类型。”[②]赖尔举例说明他所谓的范畴错误。设想有个外国人参观牛津大学，在他看完了许多学院、图书馆、运动场、行政楼之后，他还要问：“大学在哪里?”他不知道大学就是他看到的一切机构和场所的总和，把大学当成了和其他所属部门一样的，属于同样范畴的东西。笛卡尔等哲学家既想用机械论解释万物及其运动，又不愿把心灵现象完全归于机械方面，于是一方

---

① 石里克：“论心理概念和物理概念的关系”，载于洪谦主编：《逻辑经验主义》，下卷，北京，商务印书馆，1984年，第454页。

② 赖尔：《心的概念》，刘建荣译，上海，上海译文出版社，1988年，第10页。

面把机械论的因果观搬用于心理领域，另一方面又认为心理行为和机械过程有区别。他们认为心灵是一种事物，但又不是身体这样的事物，就像那个参观大学的人既把大学当成行政办公楼又当成应该有区别的建筑物一样。

赖尔在书中还说："本书通篇坚持的观点是，当我们用心理谓词来刻画人时，并不在进行无法检验的推论，从而推论出我们所无法寻访的意识流中发生了某种幽灵般的过程。我们只是在描述人用来指导其主要属于公开行为的那部分行为的方式。的确，我们超越了看见他们所做和听见他们所说的东西，但这种超越不是走向背后，不是去推论隐秘的原因，而是首先要考察他们的行为所表现的种种能力和倾向。"[①]本着这种精神，赖尔逐一考察了知道、意志、情感、意向、感觉、想象、理智活动等，证明这些心灵活动不是一种外人不可知的内在过程，而是种种公开的行为或倾向。比如，人的种种智力行为本身就是心的活动，而不是如机器幽灵说所主张的那样，先有一种特殊的、内在的智力事件，然后才外化为智力行为。当我们说某人行为十分精明时，不是指他知道多少事情或道理，而是指他是否做某类事，以及以什么方式做这类事。拳师并不是在回想了拳谱，计算了力量和角度之后才打出一记妙拳，开玩笑的人并不是在背诵了幽默大全之后才说出逗乐的话。如果信奉先知后行的原则，将产生逻辑上的恶性循环。如果在开玩笑之前需要一个回忆幽默大全的内在活动，那就需要一个另外的活动来决定这时必要的指导性活动是回忆幽默大全而不是背诵拳谱，这种反思是无止境的。

---

① 《心的概念》，第48页。

费格尔是另一个对心身问题有深入研究的哲学家，他持心脑同一论的观点，这种观点是心身问题上物理主义的一种。所谓物理主义，就是主张心理过程实际上是一种物理过程，所有的关于心灵状态的语词都可以翻译或还原为关于物理状况的语词，一个有关心理事件的陈述与一个关于物理状态的陈述是同义的，心理陈述可以译为物理陈述。在这种理论中，有一种更为特别的主张，它把心灵状态和特定的物理状态，即大脑或中枢神经系统的状态视为同一。根据这种理论，人们的心理体验，如看见颜色、听到声音、闻到气味、感到疼痛，以及其他更复杂的体验如怜悯、尊敬、懊悔等等，都和人的脑状态处于某种状态是一回事。显然，许多人难于接受这一点，因为心理感受和物理特性似乎完全没有相似之处。费格尔解释说，物理语言和心理语言确实迥然有别，但二者确能描述同一种东西，就像在物理学中我们可以用现象语言和理论物理语言描述同一过程一样。费格尔的同一论的特点在于，他强调心和脑的同一是经验性的同一，而不是逻辑性的同一，这种主张避免了旧式还原论的困难。如果认为心和脑在逻辑上同一，对方就会质问，那我怎么对自己的思想知道得那么清楚，而对自己的脑状况一无所知呢？

内格尔（T. Nagel）对物理主义还原论进行了尖锐批判，他认为精神、意识、经验具有十分独特的主观特征，物理主义的分析把这些特征遗漏了。他说："我并不否认有意识的心灵状态和事件引起行为，也不否认可以把功能特征赋予它们。我只否认这样就穷尽了对它们的分析。任何还原论纲领都应当基于对被还原对象的分析。如果这样的分析遗漏了某些东西，问题就会以错误的方式提出来。如果未能明确说明精神现象的主观特征，那么基于分析这些精神现象来捍卫唯物主义就是徒劳无益的。因

为没有理由认为一种貌似有理却不试图对意识作出说明的还原能够扩展开来包括意识。”①

与行为主义和物理主义有紧密联系但又有区别的一种理论叫做功能主义（functionalism），美国哲学家普特南（H. Putnam）是持这种观点的代表人物之一。普特南反对把心与物当成两种不相干实体的笛卡尔式的二元论，支持心身一元论，但他反对物理主义者把心理现象等同于大脑的物理状态。按照他的意见，大脑在某种意义上具有非物理的性质，他感兴趣的功能性质就是非物理的。他主张，心理状态与功能状态是同一的，他以疼痛为例说明他的看法：“在脑的（或者甚至整个神经系统的）物理—化学状态的含义上，痛不是脑状态，而完全是另一类状态。我提出这样的假说：疼痛，或者说处于疼痛的状态，是整个有机体的功能状态。”②

关于心身关系问题，还有一种理论，叫做人的理论，它对心身既不作笛卡尔式的二分法，又不把人仅仅归结为物理实体，它认为人具有不可分的，不可还原的心理和生理属性，就像一枚硬币有正反两面一样。这种理论在当代的代表是斯特劳森，他是这样提出问题的：为什么要把思想、感觉等意识状态归之于这样的东西，即我们同时把物理状态和物理特征也赋予的东西？他认为，注意到人的身体在人的知觉经验中起的独特作用是有益的。他反对以下两种观点，一方面，笛卡尔主义者把意识状态归到自我心灵上，这是不对的，因为还应该把意识和经验归诸于

① Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, In *Ppilosophical Review*, Vol. 83, Oct. Iss., 1974, P. 437.

② Putnam, “The Nature of Mental States”, in Ned Block (ed), *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. I, 1980, P. 226.

他人；另一方面，石里克和维特根斯坦把经验归诸于身体而不归诸于自我也是不对的，不然，说某人有某种经验就是没有意义的分析陈述了。他的结论是，“为了使我们摆脱这些困难，我们必须承认人这个概念的第一性。我所说的人的概念是这样一种实体概念：赋予意识状态的属性和赋予身体特征的属性，赋予物理状况的属性等等都同样适用于这一种类的单独个体。”[①]这就是说，意识主体不能仅仅是物质性的身体，也不能仅仅是精神性的心灵，它必须是同时具有这两种属性的实体。斯特劳森观点的独特之处在于，与传统的见解不同，他并不是主张人由两种基质——物质和精神构成，而是认为人就是具有第一性的基质。

第十六节 语言和道德

道德或伦理问题初看起来和人们的实际生活关系最近，但仔细研究可以发现，它和语言的关系更是密不可分。当苏格拉底和美诺通过反复的问答探讨什么是德行时，他们的工作本质上是寻找一个关于德行的恰当定义，或追究“德行”一词的意义究竟何所指的问题。当代语言分析哲学家对于伦理学的研究集中于对于道德语词和道德陈述的意义和功能进行分析，它不制定善恶标准，不提出行为准则，不告诉人们哪一种生活方式更为可取，因此和传统的规范伦理学有很大的不同。它一般宣称自己在价值上持中立立场，不偏袒某一特定的道德

① Strawson, *Individuals*, New York, Methuen, 1959. PP. 101—102.

学说或体系，而是把已有的道德论断作为分析批判的对象。它是在另一个层次上研究伦理学中的问题，因此又称为元伦理学(metaethics)。

并不是一切以规范伦理学为对象的研究都叫元伦理学。对于道德观念的起源，它与社会生活、物质生活的关系，它在社会历史变迁中的变化这一类问题的研究，以及对于不同民族、不同地域、不同文化传统中的人对道德概念理解的差异的研究，都不属于元伦理学，而属于描述伦理学（descriptive ethics)。

本世纪最有影响的元伦理学著作当推摩尔的《伦理学原理》，它被认为是元伦理学的开山之作。摩尔在此书中开创了对于道德语词进行精细入微的分析，以澄清思想混乱，达致准确理解道德命题意义的元伦理学方法。他在此书的序言中表示了他对传统伦理学家研究问题方式的不满，提倡对于伦理问题进行分析。他说："照我看来，在伦理学上，正像在一切哲学学科上一样，充满其历史的困难和争论主要是由于一个十分简单的原因，即由于不首先去精确发现你所希望回答的是什么问题，就试图作答。……哲学家们……总是不断力求证明'是'或者'不是'可以解答各问题；而对这类问题来说，这两种答案都不是正确的，因为事实上他们心里想的不是一个，而是几个问题，其中某些的正确答案是'不'，而另一些的是'是'。"摩尔反其道而行之，用区分法研究道德，"我在本书中已力图将道德哲学家们通常自称从事解答的两类问题清楚地加以区分；但是正像我已证明的，他们几乎总是使二者不仅相互，而且跟其他问题混淆起来。第一类问题可以用这样的形式来表达：哪种事物应该为它们本身而实存？第二类问题可以用这样的形式来表达：我们应

该采取哪种行为？”[1]

历代的伦理学家都把给“善”下定义作为首要任务，不同的解释成了划分不同学派的标志。摩尔的独特之处在于，他主张“善”是基本的、终极的概念，不能给它下定义。“黄颜色的”也是一个单纯的概念，决不能给事先不知道它的人解释什么是黄的，“善的”同样如此，是不能向人作出阐明的。不过，这个不能分析和下定义的概念，却直接呈现给人的心灵，人们可以凭直觉加以把握。每个人都能感到它那独一无二的性质，虽然不一定能说出它与其他概念的区别。

基于对“善”的直觉主义式的理解，摩尔批判了自然主义伦理观，这种观点用自然客体或超验实体的属性来定义“善”，他把这称为自然主义谬误。第一种自然主义谬误叫做快乐主义，它主张，任何东西，只要能作为获得快乐的手段，就是善的。摩尔作了这样的辩驳：如果你说某物因为能促成快乐因而是善的，我可以这么反应，首先，我承认它能促成快乐，然后，可以十分正当地再问“它是善的吗？”或者在承认它能促成快乐之后又断定它不是善的。如果善果真等同于促成快乐的性质，那么我的第一种问法就是同语反复，第二种断定就是自相矛盾。由于我的反应是自然而正当的，既不是同语反复也不自相矛盾，可见把善定义为能促成快乐这种自然属性是错误的。

斯蒂文森（C. L. Stevenson）的《伦理学与语言》是继摩尔的《伦理学原理》之后最著名的元伦理学著作，他在此书中对一种称为情感论的元伦理学理论作出了系统的说明。他还声明，他是把语言作为研究问题的出发点，从对于语言和意义的

---

① 摩尔：《伦理学原理》，北京，商务印书馆，1983年，第1页。

研究中形成对于伦理问题的理解。

情感主义伦理观始于逻辑经验主义，这与他们的语言意义观有关。在他们看来，语言可以用来描述事物，这时语句有真假之分，具有经验意义。但语言还有另一种用法，即伦理用法，它表达人们的爱和憎、赞成或不赞成的情感，并以这种情感表达促成或阻止他人做某些事情。比如在说“偷东西是不好的”时，并没有做出断定，这句话也没有真假之分，它只表达了说话人厌恶和反对偷窃的情绪。

斯蒂文森基于语言具有描述性和能动性两种功能的想法，提出一个在伦理学上的重要问题：道德问题上的意见一致或分歧的性质是什么？有一种分歧叫信念分歧，某人相信发生过某件事，另一人认为没有发生过这件事。另一种分歧涉及爱好、欲望、态度，比如有人喜欢吃辣味，有人不喜欢，这叫态度分歧。斯蒂文森认为，伦理分歧实质上是态度分歧，他说：“两种分歧的差别主要是表现在两个方面：前者是关于怎样如实地描述和解释事情的问题，后者是怎样才能赞成或不赞成这些事情，并因此怎样通过人的努力形成或修正这些事情的问题。”①

为了揭示道德命题的本质特征，斯蒂文森对道德命题的意义作了如下分析。

(1)“这是错的”意为：我不赞成它，你也别赞成！

(2)“他应该这样做”意为：我赞成他这样做，你也赞成吧！

(3)“这是善的”意为：我赞成它，你也赞成吧！

这种分析使一个道德断言的两层不同含义凸显出来，一个部分是说明性的，第二个部分是祈使性的，它使伦理分歧在于

---

① 斯蒂文森：《伦理学与语言》，北京，中国社会科学出版社，1991年，第8页。

态度对立这一点表现得更清楚了。

在斯蒂文森之后，利用语言分析方法研究伦理学并提出重要理论的突出人物是赫尔（R. M. Hare），他在《道德语言》一书中主张，伦理语言是一种指令性语言，它带有命令性质，影响人们的行动。他的分析的基本精神是对伦理语句中的描述部分和评价部分作出区别。“关上门”这个句子既可以是陈述性的，也可以是指令性的。为了看出二者的区别，可以把原句子加以改写，添加一点东西。如果是陈述句，原句相当于“你要关门，是的。”如果是命令句，则相当于“你要关门，请吧！”它们的共同部分是“你要关门”，赫尔把这一部分称为phrastic，它出自希腊语，意为“指出、指示”。在陈述句和命令句中还有一个不相同的部分，赫尔将其称为neustic，意为“点头表示同意”。赫尔说：“如果我们要寻找陈述和命令之间本质的不同，我们应该在neustic中去找，而不是在phrastic中去找。”[①]

赫尔还研究了关于指令性语句的逻辑推理问题，他认为这种逻辑推理和陈述句的推理是不同的。他提出这样的原则：如果若干前提中连一个命令句都没有，那么决不能从中推出命令句。这与历来许多大哲学家，例如休谟和康德的下列主张是一样的：不可能从关于“是什么”的命题中推出“应该”的命题。赫尔举了下列命令句和陈述句混合起来进行逻辑推理的例子：

我必须到伦敦最大的商店去，	（命令句）
A是伦敦最大的商店，	（陈述句）
因此我必须到A那里去。	（命令句）

① Hare, *The Language of Morals*, Oxford at the Claredon Press, 1952, P. 18.

第 3 章

德法哲人的语言观

本章讨论现代和当代几个最重要的德国、法国哲学家从哲学角度对于语言的论述，也可以说是从语言的角度对于哲学的阐述。首先需要说明的是，由于他们的观点、论说方式和风格与英美的分析哲学家大不相同，本章对他们观点的介绍也有形式上的不同。

上一章是以问题为中心进行介绍和讨论的，而本章是按人物进行介绍和讨论。英美的语言哲学类似于发展得较为规范和成熟的科学，持不同观点的学者以相同的规范对同一问题发表意见、争论辩驳，在论争中求得共识，推动问题的深化和发展，这样的研究模式接近自然科学。而德法传统则大异其趣，在某种意义上是先知-信徒式的。各门各派自行授业招徒，不像语言分析学派，跨越大洋和国界，在英、美、斯堪的纳维亚诸国、澳大利亚、新西兰以及奥地利各国形成一个学术共同体。虽然欧洲大陆哲学家之间也有某种传承关系和论辩现象，比如海德格尔对胡塞尔（E. Husserl)，伽达默尔（H. -G. Gadamer）对他们两人，利科（P. Ricoeur）对前三人有某种承袭关系，哈贝马斯（J. Habermas）和德里达对前面诸人既有承袭，更有批判，以及解释学内部关于客观性的争论，但他们各自都是某一独立

哲学派别的代表，提出了与他人迥然不同的、自成一统的学说观点。想一想胡塞尔对意向性的现象学分析，海德格尔对此在的追究，伽达默尔对理解和解释的阐释，哈贝马斯把一切最终落实到社会批判，德里达大反“逻各斯中心主义”，倡导“分延”概念，再比较分析学派对意义、指称、真理等问题的集中讨论，差异便会一目了然。

与上一章的论述的另一种差别是，我们显然不宜将本章讨论的六位哲学家称为语言哲学家，虽然他们也大谈语言，虽然其中有人把语言置于本体论地位，但他们毕竟只是在阐述自己的中心学说时带出了语言问题，虽然往往要自始至终借助于谈语言才能表达自己的见解。对于英美哲学家而言，我们上一章介绍和讨论的是他们的主要思想、核心学说，我们挑他们最重要的观点来谈，自然就是谈语言哲学，对于德法哲学家，情况则不是这样。我们要在他们的整个思想学说体系中挑出一些东西，加以整理，甚至要对他们的观点的某些方面作侧重说明，才能凸现出哲学语言观的地位和作用。因此，这两章的介绍和讨论不但在形式上不同，而且相对于各位哲学家的基本思想和主要学说，在内容上也是不对称的。不过，语言关怀还是像一根红线，将德法哲学家极有个性、色彩鲜明的思想串在一起了。

第一节　胡塞尔：探究意义的根源

一、现象学和意义理论

如果把语言哲学定义为以阐明语言为哲学的首要任务乃至唯一任务的哲学运动，我们显然就不能把胡塞尔的现象学归入

严格的语言哲学之列。但是，我们却可以相当确切地把它称作一种广义的意义理论。也就是说，在他的现象学的视野中，尽管语言问题仅是一个前导性的和辅助性的问题，可是意义问题却占据着中心的位置。造成这种情况的原因在于他对语言与意义之间关系的特殊看法，不过这种看法后来成了一种新的哲学传统的普遍标志。

作为一个具有深厚数学和逻辑学素养的学者，胡塞尔十分关注与逻辑学密切相关的语言问题，他的意义理论的奠基之作《逻辑研究》第二卷便是以语言问题为切入点的，“第一研究”的标题即“表达和意义”。在这部著作中，他清楚地表明了他非常懂得语言研究对于逻辑和哲学的重要性：“语言研究对于建立纯粹逻辑无疑是哲学上必不可少的准备工作，因为只有借助这一研究，才能准确无误地弄清逻辑研究的真正对象，进而弄清这些对象的基本种类和区别。不过，这并非指与某些历史地给予的语言相关的经验意义上的语法研究，而是指对那些一般种类的研究，这些种类属于一个客观认识理论的广泛领域，以及与此有着最内在的联系，属于一个思维体验和认识体验的纯粹现象学的广泛领域。”① 而“对于语言研究具有根本意义”的是要认识到：“语言不仅有其生理的、心理的和文化史的基础，而且有其先验的基础。后者涉及意义的本质形式及其组合和变化的先验法则，未在本质上同时被这种先验性所决定的语言是不可思议的。”② 很显然，他之所以重视语言研究是因为他看到了在语言的先验基础中所显示的逻辑观念和法则，以及在更深的

① Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Haag, 1984, S. 6.
② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 346—347.

层次上所显示的意识体验的意向性结构。事实上，他最早正是通过对语词意指它物这一现象的分析而发现意识的意义授予功能的。①

贯穿胡塞尔一生哲学活动的目标是要建立一门作为严格科学的哲学，也就是要把哲学建立在绝对可靠的基础之上。为此他试图解决认识论的两个千古难题：第一，认识如何可能“切中”(treffen)其对象？第二，作为认识可能性之条件的概念、范畴、逻辑形式的根源是什么？前一个问题涉及认识内容的本质，而他最终将它归结为由意识自身所建构的意义，并以此方式解决了“切中”问题。后一个问题涉及作为认识之本质内容的意义的来源和形成机制，这实际上构成了他的现象学研究的核心内容。作为一个始终以认识论问题为关注焦点的哲学家，他仅仅把语言问题当作探索认识之谜的一个突破口，目标在于揭示先于语言和语言背后的意义之根源。这一特点把他同视语言为意义分析的唯一场所乃至于意义的主要根源的那些当代语言哲学流派区别开来了。

在胡塞尔看来，意义是一种先于语言的东西，并不必定与语言相联结。具有意向性结构的意识行为包括知觉、记忆、想象等各个行为层次，表达只是与它们平行的一个行为层次。每个行为层次均有其意向结构和相应的意义，但这些意义在获得语言表达之前是非概念的。“‘表达’是一个特殊形式，它可适应于一切‘意义’(Sinn)，并将其提升到‘逻各斯’、概念物因而也是‘普遍物’的领域。”② 也就是说，作为一种特殊的意识

① Husserl, “Psychlogische Studien zur elementalen Logik”, *Phillosophische Monatsheft*, 30, 1894, SS. 159—191.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 257.

行为，语言表达有其独特的意向结构，这种意向结构可以赋予意识内其他一切层次的行为内容即“意义”以相应的概念形式，并显示在它自己的行为内容中，从而把这些非概念性的“意义”转变为概念性的“意义”即“意谓”(Bedeutung)，后者是“一个用符号‘表达’的‘意义’”。[1] 所以，表达不是生产性的，表达式的意义仅是内在意识行为的意义的一种概念性显示。不过，由于意义只有在语言介质中才能获得表达，因此语言表达及其意义的问题在现象学研究中占据了一个必不可少的位置。

二、表达和意义

1. 表达的功能

胡塞尔区分两种符号（Zeichen)。一是标记（Anzeichen)，它只有指示某个对象的功能，而并不具有意义。表达则是有意义的符号，但这意义并非符号本身固有的，符号本身只是物理现象——语音或字，唯有凭借意识的一个授予意义的行为，这种本无意义的物理现象才获得意义，从而成为表达。[2]

表达有三种功能。第一，报告功能(die Kundgebende Funktion)，即报告说话者的某种心理体验；第二，意谓功能，即表达一个意义；第三，指示功能，即指示某个对象。与此相应，一个表达式所表达的东西有三个方面：第一，作出这一表达的心理体验，主要是意识中的意义授予行为，有时还包括意义充实行为；第二，这个表达式的意义，即上述意义授予和充实行为的“内容”；第三，通过表达式的意义所指向的对象。其中，意

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 30.

② 参看 Husserl, *Logische Untersuchungn*, Bd. 2，第1部分，第9、10节。

谓功能（意义）是表达的本质所在。胡塞尔认为，一个有意义的符号可以不报告心理体验（在内心独白的情况下），也可以不指示一个对象（在多种情况下，后面将详论），而不失为是一个表达。可是，倘若它不表达一个意义，它便决不是表达了。

2. 本质区别之一：意义与心理体验

在胡塞尔的意义理论中，表达的三种不同功能的区分至关重要。他反复强调，在意义与所报告的心理体验之间，在意义与所指示的对象之间，有着本质的区别，决不可将它们混淆。

先谈作为心理体验的表达行为与表达式的意义之间的区别。胡塞尔认为，前者是变动不居的、因人而异的、主观的，后者是始终同一的、不变的、客观的。从意识的层面看，表达行为是一种意义授予的心理行为，表达式的意义就在于这种行为的"内容"。但是，这不是指意义授予行为的心理学意义上的内容（它仅仅是被报告的、而非被意谓的内容），而是指通过这种行为所构成的某种不变的"理想内容"，实际上是指逻辑意义上的内容。胡塞尔举例说，例如，不论谁何时在何种情况下作出"三角形的三条高线相交于一点"这个判断，这种判断行为每次都不相同，并且旋生旋灭，可是这个判断所表达的内容却是持存不变的，它是同一个几何真理。[1]

当我说出一个数学命题例如"2+2=4"时，这个表达式的意义就是"2+2=4"命题本身，而与此同时，我也因为说出这个命题而向别人报告了在我意识中发生的一个判断行为，可以把这个行为表达为"我断定 2+2=4"，它与命题本身不是一回

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 49—50 页。

事，这是清楚的。然而，如果我直接说出“我断定 2+2=4”这样一个表达式，推而广之，如果我表达的正是我此刻的一种心理体验，我的判断行为，我的愿望，等等，那么，怎样区分意义和心理体验呢？胡塞尔的回答是：“这样一个陈述的意谓就在这个判断中，而相应的内在体验则是被判断的对象。”① 用他举的一个例子来说明，在“我要一杯水”这个愿望句中，意谓是包含在这个句式中的判断形式，“我要一杯水”这个愿望本身是被判断的对象，我对自己这个愿望的一个判断行为是被报告的内容。他的意思是，在表达心理体验的表达式中，所欲表达的体验本身并不能进入表达式的意义中。对于听者来说，说出的语词只是起着指示说话者心理体验的标记的作用，听者藉之而察觉到了此体验的存在。但是，对于此体验，“听者自己并未体验到它，他对它没有‘内在的’知觉，只有‘外在的’知觉。”听者对此体验的把握永远不可能与说话者的实际体验完全吻合。② 也就是说，语词符号对于心理体验只能加以指示，不能真正传达，真正可传达的仅是语词的逻辑意义，即某种一般之物。

3. 本质区别之二：意义与对象

如果说意义与心理体验的区别基于表达的意谓功能与报告功能的区别，那么，意义与对象的区别则是基于表达的意谓功能与指示功能的区别。意义涉及一个表达式说了什么，对象则涉及这个表达式所说是关于什么的。一个特定的意谓是意识指向某个对象的一种特定方式，在此方式中，意识以及表达式对

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 85.
② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 41.

于对象的关系才得以构成。因此，表达的本质在于意义而不在于对象。

意义与对象之不同，可从下述现象中看出：其一，多个表达式可以有不同的意义和相同的对象。例如，“耶拿的胜利者”和“滑铁卢的失败者”的对象都是拿破仑，而其意义却不同。表达式“等边三角形”和“等角三角形”的情形也是如此。又如，命题“$a>b$”和“$b<a$”表达的是同一个情况，而意义不同。之所以如此，是由于意识以不同的意义意向去把握同一个对象；其二，具有同一意义的同一个表达式可以指示不同的对象。例如，在句子“约瑟夫是一匹马”和“卡尔是一匹马”中，表达式“一匹马”的意义相同而对象不同。胡塞尔认为，凡普通名称皆如此，一个通名只有一个意义，而其对象则是多广延、多值的，故它的意义允许一个可能的充实范围，它具有作为多个对象的谓词的能力。与此相反，专名只有一个意义和一个对象。不可将通名的多值性与歧义名称的多义性相混淆，把多值误认为多义；其三，一个表达式可以没有相应的实存的对象，而仍然具有意义；四，指向个别对象的表达式，其意谓仍是一般之物。①

由意义与对象的区别引伸出无意义与悖谬的区别。不可混淆无对象和无意义，而无对象则包括以下三种情况：第一，没有实存的对象，亦即表达式的意义在经验上不能充实，如“金山”；第二，直接悖谬的表达式，如名称“圆的方”、“木的铁”，命题“一切四角形有五个角”；第三，间接悖谬的表达式，如已被几何学家证明为先验无对象的“合规律的十面体”。后两类表

① 参看 Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 51—52, 59—60, 100.

达式均属于其意义先验地不可能充实的悖谬的表达式。

胡塞尔认为，表达式之有无意义，取决于它是否符合纯粹逻辑语法的规则。唯有不符合此种规则的符号之联结，才是无意义的。这包括符号的完全无意义的组合，例如 Abracadabra，以及语词成分的联结在语法上先验地不相容，其组合不可能提供意义的统一体，例如“绿色是或者”、“一个人和是”这样的词句。相反，像“圆的方”这样的表达式，其成分的联结在语法上是相容的，这些成分的相悖的意义之共存仍然提供了一个统一的意义，“这个意义具有它在理想意义‘世界’上‘实存’、存在的方式”，只是“这个存在着的意义不可能有相应的存在着的对象”罢了。[①] 通俗地说，无意义的符号联结不提供任何可让我们理解的内容，而悖谬的表达式则总是表达了某个内容，并且我们理解到这个内容是悖谬的。

4. 被指示的对象与被意指的对象

在《逻辑研究》的“第一研究”中，胡塞尔主要是在被指示（anzeigen，英文 denote）的含义上谈论对象的，并强调了对象对于表达及其意义的非本质性，其中已蕴含了把对象的存在加以悬置的思想。但是，这样对于意义与对象的关系的解说有不通畅之处。问题在于，如果一个表达式的所指在经验世界中没有或者不可能有相应的对象，它是否就没有对象？如果它没有对象，它的意义作为所说的内容究竟是关于什么东西而说的，作为一种规定性方式究竟是对什么东西的规定？

事实上，除了被指示含义上的对象即实存的对象外，胡塞

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 334—336.

尔还谈到过被意指（meinen，英文 refer）亦即被念及含义上的对象。他说，无论其意向性是否和能否得到充实，“每个陈述都有其意指（Meinung），并在此被意指者中构成作为其统一的种的特性的意义。”① 在“第五研究”（“意向体验及其‘内容’”）中，他更加强调这一含义上的对象。作为意向体验，意识总是以不同方式与某个对象发生关系，也说是说，必有一个对象在这意向体验中被“意指”。“意指”也叫“设想”（vorstellen），均是在意向作用（Intention）的意义上说的，所以被意指的对象又叫意向的（intentionaler）对象。这些丝毫不涉及对象是否实存的问题。我设想朱庇特神，正与设想俾斯麦一样，设想巴比伦塔，正与设想科伦大教堂一样。“对于真正的现象学考察来说，对象本身什么也不是，一般而言，它对于行为是超验的。在什么意义上、凭什么权利谈论它的‘存在’（Sein），它是实在的抑或是理想的，是现实的、可能的抑或是不可能的，全都无所谓，行为均‘指向它’。”② 在《现象学的观念》中，胡塞尔进一步指出，即使完全悖谬的东西也可以是“被给予的”意向对象，例如尽管“圆的方”不能在知觉或想象中向我们呈现，但是，它确实是“对圆的方的思考”这个行为中的被思之物。③

按照这一解说，两种含义上的对象之间的关系似乎是这样的：当行为指向实存的对象时，被指示的对象无疑就是这个实存的对象，被意指的对象则是此对象的观念性存在，或它的观念内容亦即“意义”，而对它的实存并不关心；当行为指向非实

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 50.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 427. 参看第 385—386 页。

③ 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海，上海译文出版社，1986 年，第 73 页。

存的观念对象时，没有被指示的对象，只有被意指的对象，至于被意指的对象是这个观念对象本身呢，还是它的“内容”或“意义”，也是模糊的。

在《观念》第一卷中，胡塞尔从先验现象学立场出发，对于“对象”的含义以及意义与对象的关系作了另一种说明。在那里，“对象”只是在意识的意义意向中的“可规定的空X”，诸可能谓词的纯粹的联结点和载体，而“意义”就是所规定的内容和谓词。对于同一个对象，意识在不同的意向体验方式中把它体验为不同的意义，而同时仍意识到它是同一个对象，相关于同一个对象的不同意义则结合为意义统一体。① 很显然，与《逻辑研究》中的解说相比，这种含义上的“对象”与被指示含义上的对象截然不同，而接近于被意指含义上的对象，但也有重要的区别：第一，彻底切断了“对象”与存在包括观念性存在的联系，“对象”既非经验对象，也非观念对象，它只是一个有待规定的X；第二，完全抽空了“对象”的内容，它是一个“空X”，一切内容都被划归“意义”，从而划清了“对象”与“意义”的界限。在“被意指的对象”这个概念中混淆在一起的两层含义，即作为纯粹“对象”的“可规定的X”和作为有内容的“意向对象”的“意义”，现在分离开来了。

然而，这个解说也有不通畅之处。作为某一组谓词的联结点的这个“可规定的空X”究竟从何而来？如果没有一个哪怕观念意义上的对象，联结又如何可能？这个问题几乎无法说清。事实上，这里涉及到了胡塞尔的先验现象学中的一个根本性困难，

---

① Husserl, *Ideen zu einerreinen Paenomenologie und phaenomenologischen philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1980. S. 270—272.

即重新构成被悬置的实在对象和观念对象的困难。意识通过意向性行为所构成的只能是意义，而对象却始终逃避着构成。解决这个困难的途径之一是撤除意义和对象之间截然分明的界限，不是把对象解释为诸相关意义的一个空洞的联结点，而是把它解释为可能的诸相关意义的复合体本身。这样，意识在通过其意向性行为构成各相关意义的同时，也就在构成着作为意义复合体的对象了。其中，每一个意义作为一个意向性行为的被抽离出来的相关项，都实现着对于一定对象即该意向性行为的相关项复合体的意指作用。现象学者芬克就采用了这一种解决途径，而且据说得到了胡塞尔本人的认可，尽管这样一来对象就不复是空X了。[①]不过，这种解决方式并未从根本上消除困难，为什么这一些意义而非那一些意义得以结合为某一个特定的意义统一体仍是一个悬而未决的问题。

5. 什么是意义？

表达式的意义是什么？对于这个问题，哲学家们有着迥异的回答。但不论回答如何不同，他们对于"意义"这个概念的涵义似乎还是有最低限度的共同理解的。各派哲学家视为"意义"的东西，大致上是他们认为可以和应该据之而理解表达式的东西。那么，在胡塞尔看来，这种东西是什么呢？根据以上所述，我们已经知道，他坚决主张"意义"不是什么：不是表达式所指示的对象（指称）；不是表达主体的心理体验（意图、用法、心象均可归属于此）。毋宁说，"意义"是处在这两者之

① 参看保罗·利科：《〈观念1〉法译本注释》，见《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京，商务印书馆，1992年，第552页。

间的一种东西，主体的心理行为藉之而指向对象。但是，要弄清胡塞尔所理解的“意义”究竟是什么，似乎要比弄懂它不是什么困难一些。这里仅对他在《逻辑研究》中的有关论述作一梳理：

[1]“意义”是表达体验（意义授予体验）的理想内容，这个理想意义上的“内容”是一个“同一的意向统一体”。表达的本质在于意义意向，即意识意指对象的确定方式。相同的意义意向使心理内容极其不同的表达体验成为对相同意义的体验。①

[2]“意义”是表达体验的“逻辑内容”，它在纯粹逻辑关系上被称作观念（Vorstellung）或概念，判断或命题。② 胡塞尔在多处把“意义”与逻辑含义上的 Vorstellung 相等同。在德文中，Vorstellung 是一个有歧义的词，他分析了这个词的 13 种含义，而“意义”则相当于纯粹逻辑意义上和纯粹意义意向意义上的 Vorstellung。③ 有时候，他也把“意义”解作另一个可译为“观念”的词 Idee：“当我们理想地把握意义授予行为的意向本质时，意向意义便呈现为 Idee。”④

[3]“意义”是“理想统一体”（die ideale Einheit，也可译作“理想单位”），因而也就是“固定不变的”（starre）统一体。而这无非是说，表达的内容是一个理想地统一的意义。⑤

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 50，102－104.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 102.

③ *Logisohe Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 108，116，145，526.

④ *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 57. 参看第 114 页。

⑤ *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 94－95. 人们常常把胡塞尔所说的“理想的”（ideal）一词译作“观念的”，怕未必准确。在德文中，“观念的”（ideell）一词是与“物质的”（materiell）相对的，意为精神性的、思想性的，而“理想的”则意为“逻辑上可能的”，其反义词是“实在的”（real）。

[4]“意义构成‘一般对象’意义上的一类概念。”所谓“一般对象”也就是“种”(Spezies)。意义是同一的，是它之所是，不管我以及一切思考者是否思考，是否存在。这种真正的同一性即“种的同一性”。“意义”是“种的理想统一体”，它与意谓着的表达的关系正如同“种”（例如“红”）与使这个“种”得以显现的直观对象（例如一张红纸的红）的关系。但是，在“意义”和“一般对象”、“种”之间不能划等号。“意义”只是“一般对象”（“种”）的一个类别，“一般对象”、“种”还有其它的类别。①

综上所述，我们大致可以确定，胡塞尔所理解的“意义”是指显现在表达行为（表达式及其意谓功能）中的某种恒定不变的内容。他之所以竭力要划清“意义”与对象、与心理体验的界限，正是为了维护“意义”的这种理想同一性，使之不被表达时可变的场合和行为的因素所动摇。

三、意义和抽象

1. 新的抽象理论

胡塞尔确认主体间可交流的真正的认识内容既非主观心理体验，也无关乎超验的实存对象，而是既独立于经验主体、也独立于经验客体的同一的逻辑内容，它们构成了语言表达式的“意义”。他真正感兴趣的问题是这种“意义”的根源，因为唯有找到这个根源，才可解开认识如何可能之谜。这种根源的探究形成了现象学的主要领域。他的探究的思路大致是，从“意义”在意识中显现的明证性出发，一方面向“外”验证相应的

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 105—106, 111, 108.

观念对象的“客观”存在，另一方面向“内”揭示意识建构“意义”的意向性结构。这两个方面很可能是从不同方向对同一个“意义”根源的描述，但两者的协调始终存在着严重的困难。先谈前一方面。

在实际的意谓行为中，我们想到的是行为的对象而非意义，作为一般物的意义并不对象性地呈现在我们面前。那么，我们是如何意识到这个意义的呢？胡塞尔认为，这是通过在反思中完成的一种特别的“抽象作用”（Abstraktion）或叫“观念化作用”（Ideation）实现的。在此作用中，意识“改变”自身的指向，从而使种取代个体、行为的意义取代行为的对象成为其对象。例如，当我们作出一个陈述时，我们是在对有关的事物下判断，而不是对所陈述的命题的意义、对逻辑意义上的判断下判断。而通过反思和相应的抽象作用，命题的意义即判断本身便成为对象了。[1]

个别对象和一般对象是在本质上不同的行为中被我们意识到的，其呈现方式的区别具有明证性。在“个别意指行为”（der Akt individuellen Meinens）中，我们意指的是显现物本身，是这个物或物的这个特征、这个方面。相反，在“种化把握和意指行为”（der Akt spezialisierenden Auffassens und Meinens）中，“当物或毋宁说物的特征显现时，我们不是意指这个对象性特征，这个‘此处’和‘此刻’，而是意指其内容，其‘观念’（Idee）。”例如，我们不是意指这座房屋的红色因素，而是意指“红”本身。于是，一种“新型的意识方式”、“新的把握方式”形成了，这种方式使得“红”这个“观念”、这个“种”直观地

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 108.

被给予了我们。①

英国经验论者（例如密尔）是用注意力的集中和比较来解释从个别物中获得一般观念的抽象过程的。按照注意说，抽象就是集中注意力于对象的某个非独立成分，置其余内容于不顾，藉此获得与此成分相关的一般观念。这一解释的困难在于，“一个个别对象的部分作为部分仍然是个别的”② 从中并不能找到一般之物。例如，当我们注意房屋的红色因素并把它与房屋的其余因素分离开来时，我们得到的仍是这座房屋的红色，个别的红色，而非“红”之一般观念。由此可见，对被直观对象的非独立成分的注意与对相应的“种”的属性的把握有着本质的区别。③按照比较说，一般观念是通过比较具有相似属性的对象而从这个相似属性中抽象出来的。这一解释的困难在于，“如果不确定两个东西在哪个方面是相似的，我们就不能把它们说成是相似的。”这个据以比较而得以发现相似性的方面就是种的同一性，舍之比较就无从进行，相似性就无从谈起。例如，当我们说对象 A 和 B 在红色方面相似，A 和 C 在三角形方面相似时，这两种相似在种类上显然是不同的，因而我们已经是把种的存在当作前提了。所以，种的同一性先于个别物的相似性，“相似性是属于同一个种的对象之间的关系。”④

既然在任何指向个别物的意识行为中都不能发现一般物，胡塞尔便得出结论：在对个别物的知觉之外，必定还存在着一

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 111－114.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 145.

③ 参看 Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Haag, 1984, SS. 161－163.

④ *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 117－120

种直接指向一般物、观念、种的统一体的意识行为，它“在直觉的基础上直接把握了种的统一体”。在这种行为中，普通名称获得了它与种的统一体的直接联系，概念性意向被充实而获得了明证性。胡塞尔把这种特殊的意识行为称作“抽象作用”，而把他对抽象的这种新的解释称作“新的抽象理论”。①

这个新理论的要领在于“改变”意识的指向，由意指个别物转而意指一般物。然而，这个“改变”如何实现呢？如果在个别物中找不到一般物，意识该转向何处才能发现它并且指向它，而且知道自己已经指向了它？这些都是摆在胡塞尔面前的难题。为了解决这些难题，他逐步形成了本质直观理论。

2. 本质直观

本质直观（Wesensanschauung）概念的明确提出，是在1907年的题为《现象学的观念》的讲演中。在《观念》第一卷中，他进而把这一思想确立为现象学的最高原则：“每个原初给予的直观都是认识的正确源泉。”② 但是，在《逻辑研究》第二卷中，尤其在该卷“第六研究”第二部分中，这一思想已包含在“观念化作用”、“观念化抽象作用”（die *ideierende* Abstrantion）、“范畴直观”（das kategoriale *Anschuung*）、“一般直观”（die *allgemeine Anschauung*）等概念中了。③ 事实上，所有这些概念又都发端于“意义充实行为”概念。严格地说，意义充实行为所要充实的内容正是意义授予行为的“理想内容”，即作为意义的

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 161, 225, 111.

② Husserl, *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1980, S. 43.

③ 参看 Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 690, 731.

一般物。很显然，这一充实是不能仅仅通过对个别物的感性直观和感性知觉实现的，其中已蕴含着一般直观的必要性。必须找到一种东西，它集意义授予和意义充实行为于一身，能够同时意指和直观一般物本身。这种东西就是“观念化抽象作用”。在“观念化抽象作用”行为中，“给与我们的是一般之物本身，我们并非像在单纯理解普通名称时那样仅仅以意指的（signifikativ）方式思考它，而是摸得着（erfassen）它，看得见（*erschauen*）它。在此谈论对一般之物的直观甚至知觉是完全正当的。”①

在《逻辑研究》中，“抽象作用”是在对个别物的非独立属性的感性知觉的基础上，通过“改变”意识的指向而完成的，但究竟如何“改变”却不得其详。在《观念》第一卷和《现象学的心理学》中，胡塞尔提出了本质直观的具体方法，即例示和自由想象变换法。其要点是，第一、改变眼光，把被知觉或被想象的个别对象仅仅当作例示，而非事实上存在的对象本身；第二、尤以想象为主要的例示手段，藉此表明本质直观不包含任何对事实存在的设定；第三、在想象中自由变换例子，以获得为把握共相所需要的足够多的例示；第四、从这些例示中把握共相即本质（Eidos）。②

我们可以对这一方法提出胡塞尔对经验论的抽象理论所提出过的同样责难：无论怎样把个别物看作例示，无论例示怎样足够多，个别物仍然是个别物，其中并无一般物。因此，在这里，承认本质、一般物的存在也已经是前提，然后才谈得上把

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 691.

② 参看 Husserl, *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, SS. 10—13

个别物看作本质、一般物的例示。胡塞尔并不讳言这一点，相反，在他看来，现象学方法的关键正在于要具备把个别事实看作某种纯粹可能性的例示的眼光，而这样一种眼光是通过本质还原获得的，它一开始就支配着整个方法的运用。然而，不清楚的是，既然这个方法是用来指导我们把握某一个具体本质（例如“红”）的，而倘若不是已经事先把握了这个本质，我们如何确定自由想象变换例子的范围呢？那么，例示法不是和比较法一样不能说明对一般物的把握如何可能这个问题，反而是以这种把握为根据的吗？

从第一部著作《算术哲学》开始，胡塞尔就孜孜于探究一般观念的根源问题。这一问题的解决有三种可能的方式：第一、诉诸经验，但经验不能提供一般之物，所以经验论的观点贯彻到底必然导致唯名论而否认一般观念的存在；第二、定义和逻辑分析，可是问题正是要澄清逻辑观念和法则本身的根源，在这里采用逻辑分析的方法必然陷入循环论证或无穷逆推，而定义无非是用别的概念来说明所要定义的概念，因而总有一些初始概念是无法定义的；① 第三、柏拉图式的观念实在论，其实质是信仰主义的独断论而非对根源问题的哲学澄清。所以，不管胡塞尔后来怎样与心理主义决裂，他始终坚信，解决这一问题的唯一可行的途径是对使观念得以显现的意识现象进行描述。② 这一思路显然有其合理之处。本质直观理论试图说明，理性并非空洞的纯形式，而是有自己的内容的，这种内容可被理性自己“看”到，而在意识中显现为观念对象。在根源处，思

---

① 参看 *Logische Untersuchungen*, Bd. 2. S. 84.

② 参看 Husserl, *Philosophieder Arthmeik*, Halle, 1981, S. 131.

与被思、思维形式与思维内容是不可分的。正因为此，我们才可能超越经验的个别性而达于一般之物，超越心理体验的封闭性而进行“意义”的交流。但是，正如胡塞尔所说，直观是无法论证的。当他诉诸直观来澄清一般观念的根源，以本质直观来发现乃至证明本质的存在时，他几乎不可避免地陷入了同义反复。我们每每发现，他除了坚决断言在本质直观中我们确实“看”到了本质、一般物，一般物是绝对的被给予性和直接的明证性之外，提不出任何更有说服力的理由。这种情况至少可以部分地归咎于语言的无能。

3. 一般对象和意义

在《逻辑研究》中，“一般对象”（allgemeine Gegenstaende）、“一般物”（Allgemeinheit）、“种”（Spezies）、“观念”（Idee）、“观念对象”（ideelle Gegenstaende）、“一般观念”（allgemeine Vorstellen）常常作为同义词使用，它们又被用来说明作为“理想统一体”的“意义”。但是，正如胡塞尔所说，这些词均有歧义，所以有必要加以澄清。在这里，我们感兴趣的是胡塞尔如何阐明一般对象和意义之间的关系。

胡塞尔认为，一个表达式的意义是这个表达式的逻辑内容，而此内容总是一个一般物。但是，在意义和一般物（一般对象、种、理想统一体）之间似乎又有着本质的区别。第一，“在事实上作为意义发生作用的理想统一体与它被联结于其上，它藉以在人类心灵生活中得到实现的符号之间并不自在地存在着必然联系。因此，我们不能断言所有这些理想统一体都是表达的意义。”从逻辑上说，存在着无数这样的理想统一体，它们是“纯粹可能的意义”，它们之被思考和表达是偶然的，由于人类认识

能力的限制，其中大多数从未而且永远不能得到表达。① 第二，当某个一般对象被思考和表达时，它便在表达式的意义中显现，但表达式的意义与这个对象是两回事。②其间的区别就是《逻辑研究》第一卷中所说的“意义范畴”和“纯粹的或形式的对象范畴”之间的区别。③ 也就是“第二研究”中所说的“概念”和“概念对象”、“观念（逻辑意义上的 Vorstellung）的‘内容’”（例如“红”这个名称的意义）和“观念的对象”（例如作为种的“红”本身）之间的区别。④

这就是说，意义是显现在思维和表达中的一般物，而不同于自在地存在着的一般物本身。例如，名称“红”的意义是显现在名称“红”中的“红”这个种，而不是“红”这个种本身。命题“2+2=4”的意义是显现在该命题中的“2+2=4”这个真理，而不是“2+2=4”这个真理本身。作此区分的用意是明显的，就是要强调一般物本身的存在是不依赖于我们的思维和表达行为的。但是，作为理想统一体的意义不同样是不依赖于思维和表达行为的吗？在对意义和作为心理体验的表达行为作了明确区分之后，再作此区分有何必要呢？看来是为了给前一区分加上一个本体论根据。然而，一般物本身的本体论地位始终是胡塞尔难以说清的一个问题。如果说一般物存在于一个逻辑上可能的世界中，那么，这个世界仅是为了保证意义（即思维和表达的逻辑内容）的客观性而人为地设定的，我们看不出它除了是上述已被、将被或可能被表达的逻辑内容（概念和命

① *Logische Untersuchungen* Bd. 2, SS. 109—110.
② *Logische Untersuchungen* Bd. 2, S. 108.
③ *Logische Untersuchungen* Bd. 2, S. 244.
④ *Logische Untersuchungen* Bd. 2, S. 225.

题）的总和之外，还能是别的什么东西。

有一种解释说，意义和种（一般物）是不同抽象的产物：前者从意指行为抽象出，例如从意指 4 个物体的行为抽象出作为意义的“4”；后者从意指行为之对象抽象出，例如从 4 个物体抽象出作为种的“4”。[①] 这一解释并不符合胡塞尔本人的论述。胡塞尔说得明白：意义是意指行为的“理想内容”，这个“内容”并不直接呈现在意识面前，意识必须改变方向，在反思中通过“抽象作用”意指这个“内容”本身，才能把握它亦即把握意义，而与此同时也就是把握了相应的一般物。所以，意义和一般物是在同一个抽象过程中得到的，它们都是意识“内容”的抽象，在内容上是完全相同的，区别仅在于意义是一般物在意识中的显现，而一般物本身则是一种本体论的存在。可是，如上所述，一般物的这种本体论地位并未获得有说服力的说明。

四、意义和意向性

1. “意义”概念的扩展

胡塞尔意义理论的一个基本立足点是，语言本身不生产意义，意义源自意识中授予意义的意向行为。语言承载着这一行为，充当着通往这一行为所意指的东西即意义的桥梁。正是在此行为中，那个在语言中表达自身的 Sinn 即 *Bedeutung* 才得以构成。[②] 所以，意义研究不能停留在表达层面，而必须深入到意识层面，以揭示意义形成的内在机制。为此，有必要扩大“意

---

① 德布尔：《胡塞尔思想的发展》，李河译，北京，三联书店，1995，第 313—314 页。

② 参看 Husserl, *Die formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, S. 20.

义”这个词的含义，使之不只适用于表达行为，而且适用于一切意识行为，不管这些行为是否与表达行为结合。胡塞尔把“意义”概念由语言领域向整个意识领域的这种扩展称作“一个重要的认识步骤”。①

2. 现象学还原：圈定意义分析的场所

在胡塞尔看来，对象之能够成为意识的对象正是通过意义，意义是主体所能把握的真正的知识客体，是经验中的恒常内容。离开意义及其建构，对象便不能成为我们的对象。因此，对于认识论研究来说，意义及其建构问题才是真正重要的问题，而对象的实存问题则完全无关紧要，必须加以悬置。这便是现象学还原的第一个步骤即 epoche 的实质所在。进一步的还原同样是为了凸现出意义分析的真正场所。在探寻作为一般物的意义之根源的道路上，自 1907 年以后，胡塞尔逐步形成了本质还原和先验还原的思想。他似乎是从两个不同方向上朝这个根源所在靠近：本质还原从对象方面排除掉事实，只剩下本质，从而显露出了意义的“客观”根源之所在，而认识这个根源的方法就是本质直观；先验还原从主体方面排除掉经验自我及其个别体验，只剩下先验自我及其纯粹思维，从而显露出了意义的“主观”根源之所在，而认识这个根源的方法就是意向性（Intention）分析和建构（Konstitution）。这两种还原似乎是平行的，它们之间的关系并未得到清晰的说明，而这也正反映了胡塞尔在面临一般物的本体论地位问题时的始终难以摆脱的困境。总的趋势是，越到后期，胡塞尔越强调“主观”建构方面，他的

① *Die formale und transzendentale Logik*, S. 256.

现象学也就越成为一种先验哲学体系。

3. "意向性"的含义

胡塞尔认为，意向性是意识的本质属性，意识在本质上是意向体验。所谓意向性，其含义就是：意识总是"关涉于某物的意识"，[①] 它总是"意指"着某物，"以不同方式与被设想的对象发生联系"。[②] 意向性的另一种表达是"思"（cogitatio），而"思"总是有它的"所思"（cogitatum），即以经验、思维、情感、意愿等方式"意识地拥有某物"（etwas bewussthaben）。[③]

在这里，意识对于某物的"关涉"、"意指"、"拥有"均是在意向性的意义上说的，也就是说，不是在实在的意义上，并非作为心理事件的体验与作为事实存在的对象之间的一种关系。那被"关涉"的对象既非实在地（real）存在于意识之外，而意识只需被动地去加以占有就可以了，亦非真实地（*reell*）存在于意识之内，如同装在一个容器、一只空口袋里面。毋宁说，意识是自己建构其对象的，而这个对象只是依赖于意识的建构行为的"意向客体"、"意向对象"、"意识的充分相关物"。[④] 胡塞尔强调意识在认识的形式和内容两方面的能动性，在这一点上，既不同于康德把意识的能动性仅归结为知性纯形式，也不同于布伦塔诺局限于从经验内容方面理解意向性概念。

在胡塞尔看来，作为意识意向地"关涉"、"指向"对象的

---

① *Die formale und transzendentale Logik*, SS. 168—176.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 385—386.

③ 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，张庆熊译，上海，上海译文出版社，1988，第99页。

④ 参看《现象学的观念》，第63—64页；Husserl, *Allemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen, 1980, SS. 66, 68.

固有方式，意向性是意识的“纯粹本质”．是“那种‘先天地’、无条件必然地被包含在本质中的东西”。[①]它实际上就是纯粹意识的先验结构，这个结构先验地决定了意识体验的本质内容以及对象在意识体验中的建构和存在方式。意识意向地“拥有”的那个对象既是抽象形式，又是理想内容，它实际上就是意义，而所谓意向地“拥有”某物也就是通过意向性功能“先验地建构”意义。[②]意向性功能、建构、意义授予其实都是一个意思。阐明了意向体验的结构，也就是阐明了意义授予行为的内在机制和意义的根源。

4.《观念》中的意向结构分析

在《观念》第一卷中，胡塞尔把“统觉”发展成作为意向结构最主要因素的“意向作用”（Noesis）概念，并通过对意向体验的 Noesis—Noema 结构的分析，更加突出了意识建构意义的能动作用。具体地说，意向体验包含两类因素。一类是真实的（reell）因素，即内在于纯粹体验的因素。这类因素有两个层次：其一，质素（Hyle）即感性材料（sensuelle stoff），如颜色感觉、声音感觉等。其二，意向作用（Noesis），即意识对于质素的“具有赋灵作用的把握”（beseelende Auffassung）。Noesis是意向体验中最本质的因素．质素本身没有意向性和意义，因Noesis 的激活而被赋予“意向性形态”（*intentionale Morphe*）和意义，加于同一质素综合体的不同意向作用建构出了不同的意义。[③]

---

① *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, S. 64.
② *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, S. 204.
③ *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, SS. 171, 203.

意向体验还包含另一类因素即非真实的因素，它就是意向对象（*Noema*）。说它“非真实”，是指它并非真实地、而是意向地存在于意识内，是意识对于其对象物的一种“指向”关系。Noesis 所建构的“意义”（Sinn），也正是 Noema 的“内容”（Inhalt），它的“在其规定性中的对象”，亦即意识的“意向对象性相关物”（das noematische *Korrelat*）。[①]

作为 *Noema* 的“内容”，“意义”是内在于 Noema 的抽象形式，而非一个具体本质。每一个 Noema 皆蕴含着诸抽象形式即一个可能的谓词系列，因而实际上是相应的 Noesis 的抽象内涵结构，它预先规定了 Noesis 把握特定质素的一切可能方式。在胡塞尔看来，这个结构的发现证明了纯粹体验领域的先验性质。[②]

在 Noesis 和 *Noema* 之间存在着平行关系，不同的Noesis-*Noema* 按照层次高低交织成一个复杂却又稳定的结构，其中高层次的以低层次的为基础并包含了低层次的 Noesis-*Noema*。在不同的层次中，同一“意义”具有不同的所予样式。最低层次的 Noesis-Noema 是知觉表象，在此基础上产生了记忆、想象、意愿、判断、表达、审美等变样的相关项。同一意义内容还可因意向体验的不同立论方式（Thesis）亦即不同特性（Charakterisierung）而具有不同的所予样式。在 Noesis 一侧的是断定、估计、推测、怀疑、否定等信念特性，与此相平行，在 Noema 一侧的是确实的、可能的、或然的、可疑的、不可能的等存在特性。在判断体验中，被判断的东西即判断内容构成“意义”的

---

① *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, SS. 182, 267—268, 272.

② *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*, SS. 273, 204.

核心，它在*Noema*中并不单独存在，而总是与存在特性相结合，才能形成命题的统一体。[①]

5. 发现还是创造？

从《逻辑研究》开始，胡塞尔一直在试图解决意义的根源问题。他实际上给出了两个答案。其一，自在地存在着某种一般物，而意义则是它们在思维和表达中的显现。其二，意义是意识凭借其固有的意向性功能创造出来的。也就是说，意义兼有"客观"和"主观"两个方向上的根源。至于这两种根源之间的关系，胡塞尔并未作出清晰的解说。

当然，这两个不同的答案未必是不可调和的。它们有三种可能的相容方式：第一，"客观"根源是真正的根源，意识只是凭借意向作用"发现"了自在的一般物，因而意向结构分析仅是对这一"发现"过程的描述，所谓建构只有心理学的意义；第二，两种根源都独立为真，在自在的一般物世界和先验的意识结构之间存在着类似"前定和谐"的关系，因而可把意识对理想意义的建构解释为与自在地存在着的一般物的"相遇"；第三，"主观"根源是真正的根源，一般物仅是意识先验建构的产物，由于这种先验建构对于一切可能的主体均具客观有效性，在此意义上，作为其产物的一般物也就具有了"客观"的性质。

这三种方式大致对应于胡塞尔哲学活动的三个时期。在以《逻辑研究》为代表的早期，他异常鲜明地强调一般物不依赖于意识的自在存在，而意向性分析尚停留在描述心理学的水平上。

① *Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie*，1980，第 94，99，100，103，104 节。

在以《观念》第一卷为代表的中期，由于 Noesis-Noema 关联结构的发现，意向性分析进入了先验现象学水平。此时尽管他的本质直观说仍然默认了“本质”的某种自在存在，但是其本体论地位在很大程度上被淡化了。在以《形式逻辑和先验逻辑》、《笛卡尔沉思》为代表的后期，胡塞尔终于完全摆脱了那种面目不清的潜在的观念实在论的纠缠，彻底贯彻先验唯心论，意向性获得了真正生产性和创造性功能，意识的先验建构成了一般物乃至世界存在的唯一根源。

第二节　海德格尔：让语言自己说话

一、海德格尔对语言的关注

海德格尔毕生所思的，是 das Sein，“是”、“在”、“存在”。刘晓庆是人，玫瑰是红的，权利是法的基础——这个万能的“是”把个体和共相、实体和本质、概念和概念联系起来。一个东西是个什么东西，似乎纯粹要由经验由物理去决定，但还有一个先于物理的问题，那就是，它先得“是”个东西。首先得有个东西“是”玫瑰，才谈得上玫瑰是红的是白的。一个东西无论是些什么别的，首先得“是”个东西。这话在西方语言里说出来，比较自然些；用不成话的中文来对应，有点像说，一个东西首先要是个“是者”，是个存在者。“是个是者”，“存在者之为存在者”，是西方存在论的基本问题。

“是”是一个系词，通过这个系词，事物和事物、概念和概念、事物和概念“系”到了一起。刘晓庆是个体，人是共相，个体不是共相。但我们说“刘晓庆是人”，却说得不错，别人也听得明白。系

词“是”所起的作用在这里已经够奇妙的了。但海德格尔最关心的，还不是“是者”及“是者”之间的联系，而是这个“是”本身，是使存在者之为存在者的存在。我们只要和存在者打交道，就已经听到存在的声音。首先听到的不是“井是……”而是“是井”。我穿过院子到井里去打水；虽然我一言不发，我却已经说着，这是院子，那是井。院子之为院子，井之为井，存在者之为存在者，这里面就有“是”在说话，就有语言。是与人，存在与此在，有着特殊的相属；而这相属是由语言规定的。人听到“是”的声音，从而是会说话的动物。语言是人的首要规定性，“说话的能力特别把人标识为人。”——人随时随地以各式各样的方式说着，而最经常的是没有说出却说着“它是(Es ist)”。[①] 是“井”，是“院子”，进而会说“井就在院子外边”。

人和存在相属，是海德格尔的一贯提法。不过在早期他比较偏重人对存在、对“是”的领会，后来则更明确地从语言来理解这种相属：人倾听存在之言回应存在之言。是和说，存在和语言，一对孪生。不过，即使早期所强调的存在之领会，也具有语言的特性，因为对存在的领会不是笼而统之的，而是分节勾连的。

据海德格尔自述，存在和语言的联系的确一开始就抓住了他。他的博士论文题为《邓斯-司各脱的范畴学说和意义理论》。范畴学说通常是讨论存在的，意义理论则就语言对存在的关系进行反省。不过，他承认他对二者的联系其实还全不清楚。在他的就职论文中，海德格尔对中世纪的思辨语法作了详细的研

① Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1979, S. 241.

究。他的目的是发展一种先验的思辨语法，从而把胡塞尔的纯逻辑语法和自然语言的经验语法结合起来。不过，后来他明确地反对他那时提出的理论，因为他那时的理论仍建立在传统形而上学对实质和偶性的区分上。①

在他早期的主要著作《存在与时间》里，语言直接与存在相关这一思想，已趋成熟。不过，专论语言的只有一节即第 34 节，与语言问题直接相关的则还有第 32、33、35 诸节，分别讨论解释、命题、众议。② 据他自己说，他当时还不敢明确地把语言作为专题来讨论，这“也许是《存在与时间》这本书的基本缺点”。直到 1934 年，在题为“逻辑”的一门课程里，他才开始尝试专题讨论语言。③ 在“逻辑”名下，海德格尔所作的是“把逻辑转化为追问语言本质问题”的工作。④从三十年代中到四十年代末，海德格尔在任何讲演中，特别是在多篇对荷尔德林诗的解释中，几乎都大量讲到语言问题。尽管如此，直到五十年代，他才系统地铺展这一课题，才觉得开始说出他久已想要说的。《走向语言之途》一书收集了他五十年代的六篇专题讨论语言的文稿。其中有一篇采用对话形式，有四篇以诗论的形式出现。这个集子是本书介绍的重点，因为它代表了海德格尔最成熟最系统的语言观。

---

① Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1979, SS. 91—92.

② Gerede，曾译为“闲谈”，颇不适当。今译作“众议”，仍勉强。高诱注《山海经》“众议成林”说：“众人皆议，平地生林；无翼之禽能飞，凡人信之，以为实然。”

③ Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 93.

④ Heidegger, *Was heisst Denken*, Tuebingen, Niemeyer, 1961, S. 100.

二、言谈与逻各斯

虽然海德格尔一直大量使用“语言”“语言的本质存在(Wesen der Sprache)”“语言本在(Sprachwesen)”这些语汇，他却申明他后来不大喜欢 Sprache 这个词。他后来考虑采用 Sage 来作关键词；他没有反复使用，是怕这个词会成为某种概念的标记，因流行而遭损害。Sage 主要是指传奇史诗。海德格尔偏爱这个词，和他重视语词的暗示作用，和他重视语言本质存在的承传有关。更重要的则在于 Sage 和 Zeige 与 sagen 的联系。Zeige 从显示方面而不是从标识方面来提示语词，符号。[①] 语词有所说，这就是 sagen。Sage 和 sagen 语出一源；而 Sprache 则是从 sprechen 来的。Sprechen 是人说，sagen 却是历史在言说，存在在言说。[②] 但 sprechen 和 sagen 的区别，在中文里通常体现不出来。我们说，你说了半天什么都没说出来，等于什么都没说。前一个“说”相当于 sprechen，后面的“说”，相当于 sagen。可见，Sprache 是一个概括用语：说既可以言之有物，也可以言不及义。不过，即使在德文里，sprechen 和 sagen 也不是划然有别的。

在《存在与时间》里，海德格尔还没想到采用 Sage；他那里用的关键词是 Rede——言，言说。他在那里先讨论了情绪和理解，然后转向解释和命题，进而阐述言说。说出来(aussagen)的是命题(Aussage)，而我们能说出命题，当然靠的是理解：自己理解了并且和别人交流让别人理解。但也不是

① Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, SS. 243—254.

② Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 145.

笼而统之的理解，而是已经分成环节的理解；因为命题、句子是由词构成的，句子的意思、句子所包含的理解从而是经过分解的经过解释的分成环节的。

概括起来，我们从理解到解释到交流（说出来）到命题。初看上去，言好像是一种派生形式，依据于情绪和理解。但海德格尔坚持认为，就其源始性来看，言不是和交流更不是和命题并列的，而是和情绪、理解并列而为此在开展自身的三种基本方式之一。这正是海德格尔的洞见所在。这种洞见的关键何在？主要在于海德格尔见识到人类理解从最基础之处就已经是分环勾连的。“言同感悟、理解在生存论上是同样源始的。甚至在解释提供理解之前，理解就总也已经是分解成环节的了（gegliedert）。言是理解的分环勾连（Artikulation）。[1] 从而，言已经是解释与命题的根据。”[2]

从前说情（感情）知（认识）意（意志），如今海德格尔说情知言。这里铺陈的概念网果有新意。不过，海德格尔后来基本上放弃了用范畴模式来进行哲学讨论。但若我们用范畴方式来模拟他后期的提法，可以看到在很多方面，后期的语言哲学和《存在与时间》提出的，颇为接近。人的语言是三者的统一：感（依照存在的声音调定自己）；知（理解）；言（分环勾连）。

“语言”既从横向上概括着“说”，概括着言之有物和言不及义的“说”，又从纵向上概括着“说”：从深层上说，“从生

---

① Gliedern 这个德文词和 Articulatus 这个拉丁词有时意思接近，但前者更多强调分成环节，而后者更多强调把笼统的整体转变为互相勾连的环节的整体；后者还特别指人类语言：分成清晰可辨的音节来表达，清楚地表达。中文里找不到哪怕有点接近的语词。把这个词译作“分环勾连”，只能传达一部分意思。这是件很遗憾的事儿，因为这个词集中道说着语言的本质。

② Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen, Niemeyer, 1979, S. 161.

存论上说，言就是语言。”从表层上说，“说出来的言即是语言。”话一旦说出来，就成了一种现成的东西，可以像其它东西那样拆碎成的言词物（Worterdinge）。从整体上说，“语言这一现象在此在的开展这一生存论状态中有其根源”，而这一根源就是言：“语言的生存论存在论基础是言”。[1]

不管言在深层是什么样子的，话总要达乎言辞才成话。但言辞里所包含的理解，却是一种平均的理解。话可以传得很远，说的人不甚了了，却都可以侃侃而谈；听的人不甚了了，凭着平常的理解也好像听了个差不离。对芸芸众生来说，言说中要紧的事情不过议论了一番。只要有人说过，只要是名言警句，似乎就为真实可靠作出了保证。不负责任的空谈，连篇的套话，虽然不是有意欺骗，却适足扭曲事物的真相，封杀中肯的理解。言不及义，空谈，闲言碎语，人云亦云，信口开河，这些都集中在“众议”名下，构成了沉沦在世的一种主要方式。我们今天也许比任何往时都更痛切感到海德格尔所论的语言之沉沦。温馨，美的享受，后现代，符码系统，话语滔滔而来，我们似乎听得挺明白；细听，却全然不知所云。

不过，把空言泛滥的情形表述得精彩，还不等于解答了理解上的疑点：无论真言空言，一旦道出就变成了现成事物，那么，我们又怎么区别本真之言和学舌之言呢？海德格尔承认，我们只能在所说的东西里寻找言。言完成于所说的东西里。但完成并不是停止；“言以掩蔽的方式保留在所说的东西里面”。[2]我们必须学会倾听，让已经结晶在所说之中的言重新开口说话。

---

① Heidegger, *Sein und Zeit*, 1979, S. 161.

② Heidegger, “Die Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 16.

言不及义也罢，言之有物也罢，语言在根本上组建着此在的在世。无论“看”多么重要，希腊人还是把人定义为 Zoon logon echon——会说话的动物。后世把这短语理解为理性的动物，实在是失之毫厘，谬之千里。希腊人没有相应于“语言”的词，他们首先把语言理解为 logos ，Rede，言说，所说的，言中之物，言中之理。言主要不是指开口说话而是指说话的根据，说话的道理。首先在这个意义上，言就是道，就是逻各斯。

海德格尔后来在《逻各斯》一文里对 logos 一词作了系统的考究。他断言，声音、发声、符号、表征这些线索都不能引向语言的本质。在希腊早期，logos 及其动词形式 logein 是从一个完全不同的角度意指“说”的。Logos 既意指“说”，又意指“让某种东西现出”。这两个含义又完全混而为一。就原初情形考虑，任何言说都是让某种东西现出，而任何让某种东西现出的活动也都在自身中包含了言说。何以 logos 这个词后来单单标识说话，这实是一奥妙无穷之事。① 人们后来把 logos 整理为关于现成事物的逻辑，更失其本义。为了真正了解语言，就必须“把语法从逻辑中解放出来”。②

海德格尔的思考提示出了一种极其根本的转向。关键的一点在于，他所说的“语言”或“言”，从一开始就和我们通常理解的“语言”所指示的方向不完全一样。这里考究言的意义之一是让（人）看见、揭示、解放。这一点今后得到强调，并把语言和真理从根本处连到一起：不是命题和所述的符合，而是言词让事物如其所是地现象。我们讨论语言，或者停留在表面

① Heidegger, “Logos”, *Vortraege und Aufsaetze*, Pfullingen, Neske, 1954, SS. 210—212.

② Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen, S. 165.

上，或者由表及里；他却主要是从深处开始思考的。他从语言中看到的是"是""存在""现象""显现"，是理解本身的分环勾连，更是现象本身的分环勾连的显现方式。世界只有作为分成环节而互相勾连的意义整体才能现象。"道说绝不是事后追加在现象者之上的语言表达，毋宁说，一切显耀、显象、一切销黯，都依栖于起着显示作用指示作用的（zeigend）道说。"[1] 在这个意义上，世界只对人现象而不对动物现象，动物是"无世界"的，因为动物不会说，不会面对分成环节的世界。分成互相勾连的环节这回事和世界的关系，他后来更通过世界的双重化加以阐发。

《存在与时间》的基本深度已经决定了海德格尔不可能把语言理解为某种现成的工具，用以表达或传达与现成事物相应的现成观念。于是他提出一套新见解，今后的很多重要主张在这里都有了雏形。虽然如此，如前所言，这本书里讨论语言的部分是相当薄弱的。正因为此，在《存在与时间》的其它处所，海德格尔在提到此在之此的开展方式时，经常忘掉言说而只提情绪和理解。

三、语言是存在之家

在《存在与时间》之后，语言受到越来越重的注视。我们已经提到，1934 年，在题为"逻辑"的一门课程里，他开始尝试专题讨论语言。在那里，以及在大致同时期的《形而上学导论》里，海德格尔已为其成熟的语言观定下基调：要追问存在问题，就是要把存在带入言词。于是，语言与存在直接勾连起

---

① Heidegger, "Der Weg zur Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, *S*. 257.

来。语言干脆就是入乎言词的存在。要体会这一点，仅仅指出logos 有着“让人看见”的意义还不够。他进一步考证，logos 的原始含义是拢集（Versammlung）。

言词何以是拢集呢？海德格尔曾就特拉克尔“冬夜”一诗的首句“当雪絮拂窗飘落，晚祷的钟声悠悠鸣响”这样对听众说：“雪絮飘落与晚钟鸣响此时此地在诗中向我们说话。它们在召唤中在场。但绝非落到此时此地在这个讲堂上在场的东西中间来。哪种在场是更高的——是摆在眼前的东西的在场，还是被召唤者的在场？”诗人不是用“雪絮”指称了雪絮，用“钟声”指称了钟声。“落雪把人带到暮色苍茫的天空之下。晚钟把人之为终有一死的凡人带到神圣之物面前。”落雪和晚钟在这里构成了一幅画面，没有被指称的事物，也在这画面之中；不在画面之中的，也应召唤而临场。还不是说，画面使我们联想到了画面以外的东西。而是，雪絮钟声之为物，就在述说着冬夜，述说着温暖的家宅，述说着尚在雪中行路的浪游人。在召唤中，在适当的联系中，物召唤天地人神，物联系世界，呈现出意义来。给对象贴个标签，对象并不变得更有意义，标签也不因此就获得了意义。真正的命名，却是一种邀请，“它邀请诸物，使物之为物与人相涉。”①

可见，拢集说的是：“言词本身即是关联，因为它把每一物拥入存在并保持在那里。”② 在言词中被拢集的就是存在者的存在本身。此在以言词就存在者之存在为存在者命名。于是，命名就不是把一个约定的符号加到一个已知的物体上去；相反，命

① Heidegger, “Die Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, SS. 21-22.
② Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 176.

名才开始令一存在者就其存在显现出来，事物通过命名始成其所是而不成其所不是。

如果这样来理解言说，在语言中，存在与此在相较就具有更重要的地位。语言不再首先属于此在的生存论状态，而是首先属于存在的真理。言说者就必须先领受存在者的存在才能真正地言说。人，就是呼应存在之言的存在者。

人说话。即使一言不发，即使一人默默劳动或自娱，人仍在说话。实则，人之所以能使用工具而劳动，人之所以能脱却利害而游戏，都借助于语言。[1] 语言可以使最亲近的人变成对象，也可以使远在天边的到眼前现场。语言不能只被看作人的能力之一，语言是人的天性。语言与每一个人也与人的社会命运攸关。讲到存在，就离不开语言。“语言的命运奠基于一个民族对存在的当下牵联之中，所以，存在问题将把我们最内在地牵引到语言问题中去。”[2] 在《诗人何为》里，海德格尔更进一步提出“语言是存在的家”：

> “存在亲自遍测自己的畿域。它现身在言词中，于是这畿域得以划分成畿域，语言是存在的畿即，存在的家。……因为存在是语言的家，所以我们能随时随刻从这家宅穿来穿去，以这种方式达乎存在者。我们走向井台，我们穿过树林，我们也就穿过了‘井’这词，‘树林’这词，哪怕我们没有说出这些词，哪怕我们想也没有去想语言这样的东

① Heidegger, “Die Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 11.

② Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik* , Tuebingen, Niemeyer, 1953, S. 55.

西。从存在的殿宇方面来想……”①

“语言是存在的家”这个命题不久就通过《关于人道主义的信》变得人所周知。这句话在那里是这样说的：

> “思完成存在对人的本质的关联。思并不制造与引起这一关联。思只是把这一关联作为存在交托给它自己的东西向存在供奉出来。这一供奉在于：存在在思中形成语言。语言是存在的家。人栖居在语言所筑之家中。思者与诗人是这一家宅的看家人。他们通过自己的言说使存在的开敞形乎语言并保持在语言中；就此而论，他们的看守就是存在的开敞的完成。”②

《存在与时间》提出，理解甚至在获得解释达乎命题之前就是分成环节的。现在海德格尔表明，划分环节不是此在后来作出的。存在本身是分段分节的，虽然远不至于段落分明。而环节的划分及其源始的勾连，都和语言相关，因为语言的本质就在于把笼而统之的意义整体转变为由语词组成的言说。诗人和思者根据他们领会到的存在本身的旋律歌唱言说。存在就像巡游的王者，语言就像王者的行宫。但这些殿宇也容人居住，问题只在于这些宫舍不是砖瓦构成；人必须先学知存在在自己划分的畿域如何分布，了解存在的“拓扑学”，才不至于投宿投错，

---

① Heidegger, Wozu Dichter? *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, S. 310.

② Heidegger, Brief ueber Humanismus, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978, S. 318

才能牢守于存在的家，一如安居于自己的家园。

“存在的家”这句生动的话此外引出不少发挥，各基于自己特有的想象。海德格尔提醒说，这话不是一个避重就轻的譬喻，仿佛家是一个建好在那里的建筑物，存在像个可以搬来搬去的东西，搬到了这个建筑物里。① 无论怎么解释怎么发挥，有一点都须同意：语言，即存在的家，不是人随心所欲构筑的。诗人和思者奉领存在本身的指示使这一家园完成，并从而守护这家园。这完成，这守护就是行动，是其它一切行动所赖的本质行动。

但若语言是存在的家，一个明显的问题就是：说着不同语言的人就居住在不同的家里。②用学究气的话来说，每种语言都有其独特的概念框架。那么，说着不同语言的人们之间能不能互相理解呢？海德格尔半虚构了一位西方学者（大致就是他自己）和一位日本学者的对话，借以探讨这个问题。

我们知道海德格尔有点“语言沙文主义”，他强调德语特别适合哲学思考，甚至法国人和英国人要真想作哲学思考，也会采用德语。但他对东方语言及其体现的东方精神似乎十分推崇。那位日本学者说，和欧洲思想遭遇后，东方语言暴露出某种缺陷，因为它不能明确地界划对象从而把它们排列成此包含彼彼隶展此的秩序。西方学者听了问道：你认为这是个缺陷吗？你们也需要概念吗？③海德格尔对概念思维十分警惕，他宁肯把暗

① Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 118.

② Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 90.

③ Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, SS. 86-87.

示（Wink）看作语词的基本特征。但他当然了解，对任何一个民族，完全排除所谓概念表象方式是不可能的。[1] 日本学者说，把真正的意思藏回到不可确定的东西之中，在日本人看来是挺自然的。西方学者回应说："思想者之间，任何成功的对话都有这个特点。就仿佛对话自己就能够留心，不仅不让那个不可确定的东西滑走，而且使它随着对话的进程越来越鲜明地展现其拢集的力量。"[2]

无论如何，东方人和西方人对话，有一种危险。不在所讨论的课题里，也不在讨论的方式里，而是隐藏在语言本身之中。往往要说明的是东方的精神（如"气""道"这些概念），所用的却是西方的概念语汇。[3]

那么，东西方有没有可能进行真正的对话呢？日本学者谈到他作翻译的经验，好像是在两种语言的本质之间穿来穿去，但忽而有一道亮光投来，这时会感到不同语言的本质源泉是同一的。[4] 西方学者对此没有定见。海德格尔的这篇对话就是一个尝试。他还看不出，他认作语言的本质的东西，是不是和东方语言的本质同道；他也看不出能不能获得使东西方进入对话的语言的本质。所能明确的无非是，迄今为止还没有东西方的真正

---

① Heidegger, "Aus einem Gespraech von der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, SS. 114—116.

② Heidegger, "Aus einem Gespraech von der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, S. 100.

③ Heidegger, "Aus einem Gespraech von der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, S. 89.

④ Heidegger, "Aus einem Gespraech von der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, S. 115.

对话。[1]

现代汉语，特别是学术语汇，有好多最早是为翻译西方概念造出来的，一方面有中文的语义渊源，另一方面又常常要和西文语词对应。这里讨论的问题，对我们实有格外重要的意义。

四、语言自己说话

语言首先是存在之言，我们凡人必先倾听始得发言。

听和看同为最重要的感觉。在传统认识论里，看却被赋予最突出的地位；看清了也就是理解了。海德格尔却强调听，这当然是因为他考虑到语言才是人的最根本的规定。早在《存在与时间》里，海德格尔就把“听”看作言说的组成部分。“每一个此在都随身带着一个朋友；当此在听这个朋友的声音之际，这个听还构成为此在对它最本己能在的首要和本真的敞开状态。此在听，因为它领会。”[2] 听的关键在听话，听语言说话，听分成环节而又互相勾连的语言。唯听懂语言说话的，才能有世界，才能看见形形色色的事物作为它们各自所是的东西在世界中现象。“说，自来是一种听……说，首先是一种听而并非同时是一种听。听语言，这以一种最不显眼的方式也先于一切寻常发生的听。……我们听什么？我们听语言说。”[3]

我们平常说：人讲话，人用语言讲话。海德格尔却说：“语言即是：语言。语言自己说话（Die Sprache spricht）。”[4]

---

① Heidegger, “Aus einem Gespraech von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 94.

② Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 164.

③ Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 254.

④ Heidegger, “Die Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 12.

流行见解把语言看作是由人支配来表达人的内在思想感情的工具。工具自己怎么开口说话呢？然而，语言只是工具吗？“把语言定义为交流信息促进理解的工具…只不过指点出了语言本质的一点效用。语言不仅仅是一种工具。”① 且不说“用处”这个讲法本身就颇须加以讲究。听听人们打招呼，开玩笑，讲故事，用处在哪里？

但这还不是海德格尔的深意所在。他对“表达”这种提法本身提出了疑问。“把语言认作形声于外的表达是最风行的”，但从哲学上说，“这种见解已经预设了某种内在之物的表象——外在化着、表达于外的内在的东西。”② 流行的语言观与传统认识论沆瀣一气，一上手便假定了理解首先是某种内在之物并因而立即面临如何从内到外这一致命的问题。

海德格尔从来不把语言视作单纯“精神方面的现象”而贬低语言的发音等等物理方面的现象。问题是：如何理解语言的“物理方面”：抑扬顿挫，这些都是极关紧要的，只要别把它们都弄成物理定量就好。风土人情也在语言里。德文表示方言的词是 mundarten（字面是：口型）。方言诉说着地方、土地，而且每一次都以不同的方式诉说着。口型、口，不能单被理解为有机体的一个器官，口，以及我们整个的机体，都属于“土地的流动与生长”，而土地在语言中绽出繁花。语言的物之理方面的研究，倒清楚地告诉我们：“语言比我们强大，因此也更有分量。”

深入一步，人们会认为，虽然语言由人支配来表达人的内

---

① Heidegger, *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1981, S. 37

② Heidegger, “Die Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 14.

在思想感情，但话语受语言体系的制约不亚于受特定心态的制约。何况，心态本身一般也是伴随语言学习逐渐形成的。人发明出语言，既以之为游戏也当作工具使用；随着人类的发展，语言结构不断巩固，从而在很多场合指定了说的方式。说的方式在很多场合是给定的。

但海德格尔谈的不是心理学。语言根本不是人发明出来的。“就其本质而言，语言既不是表达，也不是人的一种活动。”① 语言建立世界拢集事物。当世界成其为世界而事物成其为事物，人便诞生了。本真的语言是存在的言说。人的本真言说在于顺从存在本身的言说，回应“存在的无声之音”。因而本真的人类语言就是与存在的原始言说共振合说（homolegein）。“静之声（语言）不是人弄成的。相反，人是…由于语言的言说而成的。”看似人发明了语言使用着语言，实则是人在语言中发现自己。而人也就彻头彻尾由语言规定：

> 是人，就叫做：是言说者。人是能说出是与不是的言说者，而这只因为人归根到底是一个言说者，是唯一的言说者。这是人的殊荣又是人的困境。这一困境才把人和木石和动物区别开来，同时却也和诸神区别开来。即使我们生了千眼、千耳、千手以及其它众多感官、器官，只要我们的本质不植根于言语的力量，一切存在者就仍然对我们封闭着：我们自己所是的存在者之封闭殊不亚于我们自己所不是的存在者。②

---

① Heidegger，“Die Sprache”，*Unterwegs zur Sprache*，S. 19.

② Heidegger，*Einfuehrung in die Metaphysik*，Tuebingen，S. 88.

语言首先使事物就其所是显现，从而我们才有东西可以表达。说到表达，总已经是第二位的了。至于把语言理解为专门传达的信息的工具、用所传达的信息量来评价语言，那就更不得要领了。当然，语言信息论也不得不承认，形式化的语言毕竟在这里那里须得求助于自然语言，然而，这里的自然语言被认为是需要形式化却暂时还未形式化的语言。然而，“自然语言是无法加以形式化的语言。”[1] 但即使这样说，也仍然只是从否定的方面来看待自然语言，好像能不能形式化是语言的一种重要规定性似的。实则，自然语言之所以自然，原在于它来自作为physis的自然的自身涌现。自然语言（natuerliche Sprache）来自语言的本性（Natur），就是语言的本在、本质（Wesen）。我们知道，海德格尔从来不把本质理解为某种逻辑抽象，而是理解为命运使然的存在。大道（Sage）周行，开辟通达，把道说指派给人，因此，“任何本真的语言都是大道的遗赠，都是天命使然。[2]……所有语言都是历史性的[3]”。[4]逻辑斯蒂语言也不例外——它是技术时代的产物，是被单纯技术要求阉割了的道说。

海德格尔对形式化语言的批判是和对当今技术时代的批判联系在一起的。“逻辑斯蒂语言和人造卫星是一回事。”不过这里限于容量不能展开这一论题了。

五、本真之言——诗

“语言自己在说话”这个讲法，大概诗人是最能领会的。几

---

① Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 264.

② geschicklich，天命使然；这个德文词的词根是 schicken，遗赠。

③ geschichtlich，和 geschicklich 近形。

④ Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, S. 264.

乎所有大诗人都有语言自己言说这类感觉和提法。本来诗歌始终被认为是通过诗人之口说出的神的声音。

西方自古以来就有诗哲之争。似乎一边是感性，一边是理性，两不相容。海德格尔却格外推崇诗。在《艺术作品的本源》里，他断称“一切艺术本质上的都是诗”。① 这看上去是个奇怪的断语：艺术的本质怎能由艺术的一个品类规定呢？在海德格尔看来，一切艺术根底下都是语言，而诗是直接凭借语言的艺术形式，于是可以说诗歌的根底上规定着每一种艺术形式。这一点若要成立，显然须得表明一切艺术方式都根源在语言中。海德格尔认为：“要看到这一点，所需的无非是正确的语言概念。”②

海德格尔关心的，始终是现象，即万物怎样如其本然所是的那样显现。在《艺术作品的本源》里，他把这种显现和艺术作品联系起来：一件艺术作品不是把某些新的现成事物添加到已经现成的芸芸万物中间。相反，唯作品才开启一个世界。世界开启，露出了尚未决断尚无规度的东西，从而也就公开了尺度和决断的必要性。新升的世界把胜利和失败、佑掖和咀咒、统治和奴役交给具有历史性的人类去裁决。万物通过世界的开启始获得自己的形象：在作品里，天地人神如它们本然所是的那样显现。

艺术的本质在于诗，而诗活动在语言中，因而诗的本质要通过语言的本质来理解。不难注意到，对语言的威能的描述与艺术作品（包括诗）的往往一样：“哪里有语言，哪里才有世

---

① Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerks", *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, S. 61.

② Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerks", *Holzwege*, 1950, S. 59.

界，即才有决断与劳作的、事业与责任的不息周行，但同时也就有忘形与惊扰的，沉沦与迷乱的不息周行。…才有历史”。①

我们当然都知道，诗是“语言的艺术”。不过，海德格尔强调诗和语言的关系，有更深一层的内容。在海德格尔看来，诗并不是把语言当作某种质料加以运用；倒不如说首先是诗才使语言成为可能。“本真的诗绝不是日常语言的某种较高品类；毋宁说日常言谈是被遗忘了的因而是精华尽损的诗。”世上万物并非现成摆在那里让我们用现成的语言来议论。日常语言，及日常议论的一切，都首先是由诗敞开的。“原始的语言即是诗。”诗人由语言本身蕴藏着的内在丰富性引导着，聆听、应和这种本然所是的语言，就存在者的本质所是把存在者带出晦暗而使它作为存在者显耀，从而让万物向我们展现出它们的本来形象。这是诗人的工作：“诗人就诸神和诸物的所是为它们命名。…当诗人说出本质的言词，存在者才第一次就其所是得名……于是事物才始闪出光芒，而人的此在从而才被树立在牢固的牵连之中和根基之上。”② 反过来，“在喋喋不休的闲谈中，在口号和习惯中的语言误用使我们失去了与事物的真实联系。”③ 思者与诗人通过自己的言说使存在的开敞形乎语言并保持在语言中。

语言是存在的家；人栖息在语言所筑的家中。筑居和栖居是海德格尔心爱的题目。他有一篇文章，题目引的就是荷尔德林的一句诗“人诗性地栖居……”。另一篇题为《筑、居、思》

---

① Heidegger, *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1981, S. 38.

② Heidegger, *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1981, S. 41.

③ Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen, S. 16.

的文章专论诗性的栖居。据海德格尔考证，栖居与存在从词源上同根，在意义上相亲。诗既被理解为首先使存在者进入存在者，诗与栖居的形式关系就不难得出了："为诗始令栖居成为栖居。……为诗既让人栖居，便是一种筑居。"①

这里译为"筑居"的德文词 Bauen 也可指播种耕耘。播种耕耘自然也属于乐业安居。但仅仅养育那些从土地中滋长出来的稼禾是不够的。更窄些的意思是指建树那些不会自己滋生繁衍的东西。这包括制造器物。播种耕耘制造器物固可成绩斐然，但它们加在一起也仍不能穷尽栖居的全部本质内容。"相反，若把它们当作目的而营求获取，它们反会阻止栖居进入自己的本质。"非诗性不足以成人之栖居。而"是人，这唤作：在土地上作为有死的凡人栖居。"②

这样的筑居无法通过对现成事物的计算推导来完成。只能通过诗。一方面，诗人截取诸神的无声之音，把它们变为有声之言，传给他自己的人民。另一方面，诗人从民族的古老传说中听取对存在者整体的原始领会。这种领会多半却是在流传过程中磨得愚钝了，所以必须由诗人予以解释，使之重新显耀。"诗人自己则立在诸神和人民之间。"③

诗人以运思的方式歌唱；思者聆听着诗。诗思比邻。人们说，这无非是个比喻的说法。但什么是比喻或形象（Bild)？语言是否或如何通过比喻说话？在《诗中的语言》一文里，海德

---

① Heidegger, "Dichterisch wohnt der Mensch", *Vortraege und Aufsaetze*, Pfullingen, Neske, 1954, S. 63.

② Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", *Vortraege und Aufsaetze*, Pfullingen, S. 21.

③ Heidegger, *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*, S. 39.

格尔讲到特拉克尔"星空这夜的池塘"一语。惯常的说法是："夜的池塘"是星空的诗意的比喻。海德格尔反驳说："然而，夜空就其本质真理来说就是这个池塘。相反，我们惯常所说的夜毋宁是一个图像。即对夜的本质存在的苍白空洞的摹写"。诗思比邻，是因为诗和思都是本真的言说，而真言必相邻近。"近与言是一回事。"临近不见得是物理空间的间隔小。两家农户，相隔数里，却可以是最近的邻居，大都市里，一墙之隔，陌如路人。如今的时空观远不够规定临近。相邻是由近（die Nahe）得到规定的，而不是相反。

鉴于诗思的切近关系，海德格尔特别注意的是诗人和哲人的对话。对话并非种种说话方式中的一种，毋宁说，语言只有作为对话才成其为语言。对话不仅要求能说，而且要求能听。关注诗和思的对话，海德格尔绝不是第一人。但别人都不曾强调如斯，且宣称从存在的真理和语言的本质这类本源来阐释诗和思必然具有的内在联系。"诗活动在说的元素中，思也一样。当我们沉思诗，就发现自己已处在思活动于其中的元素中。"[1]

然而据我看，诗和哲学的关系在海德格尔那里还远远没有澄清。一方面，他提出"思就是为诗"，[2] 另一方面，他又断称思和诗有着最不相同的言说方式。谈到诗思同源，他总是振振有辞；至于思和诗的言说方式究竟如何最不相同，他从始至终不曾为我们提供具体的说明。稍涉具体，往往自相矛盾。特别值得一提的是，在海德格尔克服传统形而上学的努力中，澄清诗和思的关系却是至关紧要的。语言不是思想的外在形式，克

---

① Heidegger, "Das Wesen der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, S. 188.

② Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", *Holzweg*, S. 328.

服形而上学包括克服传统的概念语言。然而问题是：离开了概念语言，思究竟还有没有自己独立的言说方式呢？

第三节 伽达默尔：作为世界经验的理解和语言

一、从现象学到哲学解释学

伽达默尔在谈到由他所建立的本体论解释学的思想来源时，着重指出了胡塞尔的现象学、狄尔泰（W. Dilthey）的历史哲学以及海德格尔对这两者的综合。事实上，在解释学由古典向现代的转折中，现象学的确起了关键的作用。无论当海德格尔建立旨在追问存在及其意义的"此在的解释学"时，还是当伽达默尔建立旨在探讨理解何以可能的哲学解释学时，他们都是自觉地把现象学当作方法论基础的。

对于伽达默尔来说，现象学的主要意义在于"它在'面向事物本身'的口号下，通过一种精致严格的思想技巧的形态，开辟了一条通往经典哲学问题的新路径，这就是坚持对现象的描述。"[①] 这也就是排除一切存在设定，对经验只在其所与方式中作为现象加以研究。他一再强调，这种方法开辟了"一种新的研究方向"。[②] 以往的认识论研究始终被一个悖谬的问题所困扰：意识如何能超越其内在性而"切中"外部世界的对象？胡塞尔同样也被这个问题困扰着，但他找到了一个领域，在其中

---

① *Philosophisches Lesebuch*, Bd. 3, Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer, FischerVerlag, 1990, S. 304.

② Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen, 1986, S. 249.

主体性与客体性尚未分化，经验对象和它的所与方式先天地相互关联着，这就是意向性意识的领域。他在这种先验的相关关系中发现了认识之所以可能的秘密。在伽达默尔看来，这种相关关系研究构成了胡塞尔现象学的核心，并且也正是现象学描述方法为认识论研究所开辟的新方向之所在。①

然而，胡塞尔以之作为现象学研究的出发点的先验意识仍是一个绝对主体性领域，它使胡塞尔在重新建构客观世界时陷入了困境。同时，他的追求严格科学性的愿望促使他把现象学研究发展成了以通过本质直观澄清全部科学性概念之根源为任务的浩大而繁琐的工程。海德格尔在继承他的现象学方法的同时，与他的先验唯心论体系和严格科学性立场实行了决裂。海德格尔认为，第一，真正的现象领域不是先验意识，而是存在，主体性与客体性的关联并非缘于先验意识的意向结构，而是缘于人在世界中存在这一基本的生存境况。第二，因而，现象学描述方法的实质就不是科学的说明，而是解释。所要解释的是人（“此在”）的存在，概念性认识只是人在世界中存在的一种方式罢了。由此他建立了一种以现象学为方法、以存在论为内容的“此在的解释学”。②

海德格尔在应用胡塞尔的现象学方法时“扭转”了它的方向，使之由先验意识转向了人的存在。正如伽达默尔所承认的，这种方向的“扭转”为他自己研究普遍的解释学问题奠定了基础。③ 不过，与海德格尔不同的是，他不是转向“存在”，而是

---

① 参看 Gadamer，*Wahrheit und Methode*，S. 249、253.

② 参看海德格尔：《存在与时间》，北京，三联书店，1987年，第43-47页。参看 Gadamer，*Wahrheit und Methode*，S. 249、253。

③ *Wahrheit und Methode*，S. 024.

转向“理解”。诚然，海德格尔业已阐明，“理解”并非主体的一种行为方式，而是“此在”本身的存在方式，正是这个论点成了伽达默尔研究“理解”现象的基本出发点。但是，在海德格尔那里，“理解”仅是对“此在”的存在论分析的一个环节，而非主题。在他看来，应用现象学方法真正要看的“现象”并非显现的，而是隐藏着的，它就是“存在”，对显现之物的分析都是为了一窥这隐藏者。后来他更认为“存在”的奥秘不可窥视，只可守护，便放弃了解释学，沉缅于一种半诗化的语言，伽达默尔对此颇表不满。[①]对于伽达默尔来说，理解以及作为理解的普遍媒介的语言是真正直接所予的现象，是最基本的世界经验，是主体性和客体性相关联的场所。他的哲学解释学便是应用现象学方法对“理解”现象以及相关的解释学经验的一种描述。

古典解释学也是以“理解”为主题的，可是它总是把理解看作主体对于客体的一种主观行为，一种再造或破译某个本文的确定意义的方法，而把解释学看作一种理解的技巧或方法论，在那里起支配作用的仍是主体和客体对峙的传统认识论模式。伽达默尔则认为：“理解决非一种针对一个所予‘对象’的主观行为，而是……属于那个被理解的东西的存在的。”[②] 由于理解既受制于、又参与着被理解的东西的存在，是主观和客观不可分的原初领域，因而我们也不可能把它当作一个对象来加以规定。所以，“解释学的任务根本不是要发展一种理解的程序，而是要澄清理解得以发生的条件。这些条件完全不具有一种

---

① 参看伽达默尔：《科学时代的理性》，北京，国际文化出版公司，1988年，第38页。

② *Wahrheit und Methode*. S. 019.

'程序'或一种方法的性质，以至于人们作为理解者可以随心所欲地应用它们——毋宁说它们必然是被给予的。"①很显然，伽达默尔对"理解"的分析是典型现象学的，而正是这种分析导致他重新规定解释学的任务，实现了解释学从方法论向本体论的转变。

二、理解和意义

1. 理解在本体论上的优先地位

海德格尔关于理解是此在的存在方式和普遍规定性的论点是伽达默尔解释学的基本出发点。伽达默尔明确表示，他就是据此确定他所使用的"解释学"这个概念的含义的："它描述了构成此在的有限性和历史性的此在的基本受动性(Grundbewegtheit)，因而也囊括了此在的全部世界经验。"②这里必须注意，伽达默尔强调的是理解对于人的支配作用，它规定了作为有限的、历史的存在物的人的限度，从而也规定了人的认识的限度和世界经验的范围。也就是说，凡认识必然是理解，人对世界的全部经验都不可能摆脱理解和解释的性质。正因为此，才不能把理解看作主体的行为方式，而必须把它看作人的存在方式。

理解在本体论上之所以具有优先地位，是因为它是主体和客体发生关联的领域。不妨说，它是一种既非主观也非客观的东西，同时又是一种既是主观也是客观的东西。在理解中，永远不存在主观和客观的截然区分。所以，伽达默尔说："我们的思考阻止我们用解释者的主观性和要解释的意义的客观性去

① *Wahrheit und Methode*, S. 300.

② *Wahrheit und Methode*, S. 018.

划分解释学问题。这样一种划分办法来自一种错误的对立，而这种对立是不能通过承认主观性和客观性的辩证关系加以消除的。"① 作为这样一种关联域，理解对主体和客体两方面都有了一种支配作用。就像游戏本身支配着游戏者，谈话本身支配着交谈者一样，在理解过程中，理解本身也支配着文本和解释者双方的视域。

理解支配文本表现在，在理解之前，文本只是没有意义的文字符号，它们只有在理解中才能重新变成意义。不止于此，理解本身还参与着文本意义的生成，使文本的意义处于永远开放的不确定之中。因此，理解并非从外部施于文本意义的一种行为，它本身也是"属于文本的意义事件"。②

2. 关于文本及其意义

伽达默尔的解释学旨在研究理解的一般条件而非理解的方法，因而它并不关心语词和句子的逻辑意义的分析。但是，既然研究理解现象，就不能不涉及理解的对象问题。在伽达默尔看来，什么是理解的对象呢？一般来说，他是把"文本"当作理解的对象的。不过，由于理解本身是人的存在方式，所以，所要被理解的"文本"就是极其广义的，不仅包括一切文字和非文字的艺术作品、科学著作、文献资料、历史事件等等，而且包括整个世界历史本身。

在论及文本的意义问题时，他显然受胡塞尔的影响，既反对把意义归结为表达者内心体验的心理主义，又反对把意义与

---

① *Wahrheit und Methode*, S. 316.

② 参看 *Wahrheit und Methode*, SS. 169—170.

所指对象直接联系起来的客观主义。在他看来，传统解释学试图通过领悟作者意图和考证历史事实来解释文本的意义，就是犯了这双重错误。不过，他也绝不像胡塞尔那样把意义看作一个始终同一的理想统一体。按照他的理解，流传的文本并无一个原初的封闭的意义整体，它的意义内容是独立于作者意图和当时事实，在理解的过程中不断生成的。为了强调意义的不确定性，他有时甚至倾向于否认存在确定的文本。这种情况尤其表现于历史研究中，由于理解本身的历史性和当代性，作为历史研究的对象的“自在对象”根本不存在。[①] 既然文本仅仅作为意义的载体才有其真正的存在，而意义又取决于理解，那么，对于不同的理解者来说，确实可以说不存在同一个文本。然而，他有时又谈到倾听“文本的见解”的重要，时间距离可使本文的“真正的意义”、“永存的意义”显现出来而“被客观地认识”，解释“完全受本文的意义所制约”。[②] 这两种说法当然是难以协调的。

困难在于，在伽达默尔看来，文本即使有其原初的意义，在理解中也是不可能把它区分出来的，理解者所把握的意义必定已被理解所改变。但是，这一困难不应该妨碍我们对文本的本来意义与在理解中生成的意义作相对的区别。赫施（Hirsch）就是这样做的，他区分了“意义”（meaning）和“意味”（significance）两个概念。[③] 可以对两者的关系有不同的侧重和见解，可是如果不作这种区分，事实上会给问题的阐明造成更大的困难。

---

① 参看 *Wahrheit und Methode*，SS. 289、305.

② *Wahrheit und Methode*，SS. 273、303、338.

③ 参看 Hirsch，*Validity in Interpretation*，New Haven，1967，p. 8.

3. 理解的本体论结构

在传统解释学中，解释学循环是一种方法论，指的是部分与整体互相规定，并在整体中理解文本的意义。施莱尔马赫把这种循环分为客观和主观两个方面，客观方面即词与上下文、文本与作者全部作品、作者的作品与文学的整体之间的循环，主观方面即文本与作者内心生活整体之间的循环。海德格尔引入“前理解”(Vorversteandnis)这个概念，把它看作规定对文本的理解（部分）的整体，伽达默尔认为这导致了解释学循环理论的“决定性转折”。按照这一解说，理解就是“流传物的运动和解释者的运动的一种相互内在作用”。这样一种循环便不再是方法论，而是“理解的本体论结构要素”。①

狄尔泰、西默尔等生命哲学家业已看到，人的任何体验都处在与他的生命整体的直接关系中。伽达默尔从海德格尔关于此在在世界中的时间性存在的思想出发，进而强调人作为整体并非抽象生命的存在，而是历史的存在，这正是对任何文本的理解必须受“成见”(Vorurteil)、“前理解”支配的根据所在。“实际上，不是历史隶属于我们，而是我们隶属于历史。早在我们通过反思理解自己之前，我们显然已经在我们生活的家庭、社会成见和国家中理解着自己了……因此个人的成见远比他的判断更是他的存在的历史现实。”② 由成见不可摆脱能够得出两种相反结论：一，否定理解的可能性，所谓理解是指某种排斥成见的纯客观认识；二，仍然肯定理解的可能性，但唯一可能的理解是包容成见甚至立足于成见的理解。伽达默尔持后一立场，

① *Wahrheit und Methode*, SS. 298—299.

② *Wahrheit und Methode*, S. 281.

而这就意味着重新界定理解这个概念，不再把它看作对某个似乎业已存在在那里的客观真理的把握，而是把它本身看作一种历史运动。

在成见不可摆脱的情况下仍然肯定理解的可能性，关键在于重新评价成见的作用。伽达默尔一反文艺复兴以来对于成见的看法，他不但不把成见看作理解的障碍，反倒是把它看作理解的前提。成见实际上来源于传统，而传统则是文本在流传亦即在被理解和解释的过程中形成的“效果历史”。因此，正是通过成见，理解者实现了与传统的联系，并通过共有传统实现了与所要理解的文本的联系。如果没有成见和相关的传统，理解者与文本之间才真正隔了一条鸿沟，使得理解成为不可能的事。

具体地说，理解的过程是这样的：首先，在与文本相遇时，理解者已经拥有由他的成见所决定的视域，并从这视域出发对文本的意义有一种预期，而文本也有它自己的视域，这两个视域之间的差异和联系尚不为理解者所知；第二，理解过程一旦开始，由于两个视域之间必有的差异，彼此会出现一种紧张关系，这时理解者便力图把两者区别开来，筹划一个不同于他的视域的文本的视域；第三，当他这样做时，他仍是通过他的视域去区别和筹划文本的视域的，所以，在区别和筹划的同时，他已把他自己的视域融入他所获得的文本的视域中了，而这也意味着把他所获得的文本的视域融入他自己的视域中了。因此，理解的结果必是两个视域的融合，被理解的文本的意义必定为文本和理解者所共有，其间的界限事实上不可明确区分。而且，宏观地看，视域融合是一个无止境的循环过程。一方面，文本的视域向理解者开放着，它通过效果历史影响着理解者的成见和视域。另一方面，理解者的视域也向文本开放着，它把自己的

理解加入进效果历史从而影响着文本的视域。在这个循环中，两者的视域不断融合和扩大，而这也就是文本的意义不断生成的过程。①

4. 理解的有效性问题

解释学潮流内部对于伽达默尔的批评可归结为两点：一是他的反方法论立场；另一是他的主观主义倾向，即未能提出确定理解的有效性的客观标准。这两点实际上是联系在一起的。由于他不关心理解的方法论问题，所以他也就不关心实际可行的标准问题。一个人即使通晓了他的解释学理论，在面对一个具体文本时仍然可能不知所措。

然而，理解的有效性问题事实上是不可回避的，而伽达默尔也以某种方式触及了这个问题。在强调成见对于理解的积极意义的同时，他对使理解得以产生的合理的成见和会阻碍理解并导致误解的不合理的成见作了区分，指出克服后一种成见是“批判理性义不容辞的任务”，只有通过区别不同的成见来控制理解过程，才能获得对文本的正确理解。②可是，既然成见往往是在无意识中起作用的，我们不可能自由地支配自己的成见，我们如何能够区分它们呢？伽达默尔的回答是，这种区分不可能事先产生，只能在理解过程中产生。具体地说，在理解过程中，当我们的成见在文本那里遇到障碍亦即受到刺激时，便为我们意识到并区分自己的成见提供了契机。障碍显示了经验的否定性。“从逻辑上看，经验的否定性包含着问题。事实上，障碍是

① 参看 *Wahrheit und Methode*, SS. 307—312.

② *Wahrheit und Methode*, S. 282.

这样一种东西，它与成见不相适应，我们通过它而获得经验。因此，发问与其说是主动行为，不如说是被动遭遇。问题强加于人，使人无法再回避它和固执习惯之见。"① 所谓遇到障碍，"也许是文本不产生任何意义，也许是它的意义与我们的预期不协调"。② 这两种情况都表明部分与整体的循环受阻，整体的意义遭到破坏。伽达默尔由此提出了一个标准："一切个别性与整体的一致是理解的正确性的当时标准。未出现这种一致就意味着理解的失败。"③ 他认为，在此情况下，我们一方面要悬置那些遇到障碍的成见，对文本的见解保持开放的态度和应有的敏感。另一方面仍应让这些成见"冒险行事"，给以充分发挥作用的余地，在此张力中才能充分经验文本的见解。④

除此之外，伽达默尔还谈到"时间距离"对于区分真假成见的决定性作用。时间距离一方面过滤了文本当代的那些特殊成见并使之消失，另一方面又不断开辟新的理解源泉，使促成真实理解的合理成见浮现出来。所以，宏观地看，唯有时间距离"才能把使我们得以理解的真实成见与使我们产生误解的虚假成见区分开来。"⑤ 这里显然含有把时间距离看作检验真假成见的客观标准的意思。当然，由于时间距离是开放的，因而这个标准是永远不会最后确定的。

我们之所以要稍微详细地研究伽达默尔关于区分真假成见问题的见解，是因为这个问题触及了他的解释学在解决理解的

---

① *Wahrheit und Methode*, S. 372.
② *Wahrheit und Methode*, S. 272.
③ *Wahrheit und Methode*, S. 296.
④ 参看 *Wahrheit und Methode*, S. 304.
⑤ *Wahrheit und Methode*, S. 304.

有效性问题上所面临的困难。其实，区分真假成见问题的提出本身已经设定了文本具有某种最低限度的客观的意义内容，如此才谈得上理解在文本那里遇到障碍或时间距离使文本的真正意义显现出来之类。然而，事实上，对于理解是否遇到障碍仍然存在一个判别标准的问题，误解者完全可能拥有良好的自我感觉，而时间距离的检验也并不能提供直观的结果，因而仍然为不同的解释保留着广阔的余地。以此而论，伽达默尔仍未为理解的有效性提出一种明确可行的方法和标准。也许在他看来，这种情况是不可避免的，是由他所说的“解释学处境”所决定的。所谓“解释学处境”其实就是在理解过程中主观与客观不可分这样一种处境。理解者始终身处于这样的处境中，不可能站到这处境之外来明确区分主观和客观两种因素。当他自以为把握了文本的客观内容时，他仍然不可避免地带入了他的主观理解。伽达默尔在主观和客观的关系问题上之所以持模糊立场，很可能反映了理解过程中两者界限模糊的实际情况。因此，他宁愿立足于现象学方法把主观和客观问题悬置起来，仅满足于描述理解的过程。但是，他的难以克服的困难在于，描述本身也无法摆脱主观和客观问题的纠缠。

不过，由伽达默尔自己的眼光看，客观标准的缺乏并不构成缺陷。根据理解中主观和客观不可分这样一个根本处境，他重新规定了理解的目的和标准。理解的目的不应该是去做那不可能做到的事，即去重建文本的原初意义，而是“要在流传物中发现对于人们自己有效的和可理解的真理”。① 理解是理解者与文本之间的谈话，理解一个文本就是理解和重构它向理解者

① *Wahrheit und Methode*, S. 309.

提出的问题，这个问题规定了文本的意义方向。所谓重构问题并非再现文本中业已存在的始终不变的同一个问题，而是理解者向自己发问，这个问题同时也是每个理解者自己的问题。①因此，成功的理解应该是理解者与文本之间能够最大限度地相互作用、两者的视域能够实现最大限度的融合、对文本的理解与理解者的自我理解彼此能够得到最大限度的促进和提高的理解。很显然，伽达默尔实际上对理解的有效性作了新解释，提出了新标准，这一标准立足于理解中主观和客观不可分的事实，不固执于主观性一方或客观性一方，而是试图同时包容这本来不可分的两个方面，落实在理解者精神发展和人类文化发展的整体效果上。由此可见，如果说伽达默尔的解释学对于理解具体文本不能提供有效的方法，那么，这个缺点正是源于它的优点，作为本体论的解释学，它对理解的本性作了深刻的揭示，这方面的成就是各种方法论的解释学所不能比拟的。

三、语言和解释学的本体论转折

1. 理解的语言性

伽达默尔对于语言与理解的关系的基本观点是："语言是理解本身得以实现的普遍媒介。"② 因而，理解具有语言性。这表现在两个方面。一方面，理解的对象具有语言性。正是凭借语言，文本才得以超越作者的意图和当时的历史事实，拥有自身独立的意义内容，从而成为理解的对象。在这方面，书写的流传物比其它流传物占有一个远为优越的地位。另一方面，理

① *Wahrheit und Methode*, SS. 374—383.

② *Wahrheit und Methode*, S. 392.

解的实践也具有语言性。这不仅是因为理解总是以解释为其完成的方式，而解释是在语言的媒介中展开的，更是因为理解本质上具有对话的结构，是理解者与文本之间的对话，在此对话中，双方所谈的事物本身"达于语言"。

伽达默尔本人认为，对话在解释学理论中占有中心地位，理解的对话结构是说明理解的语言性的关键。[①] 把理解看作理解者与文本的对话并非一个单纯的比喻，而是在严格意义上对理解过程中语言所起的支配作用的揭示。首先，在一个理解过程开始之时，语言已经预先规定了文本和理解者双方的视域。文本藉语言媒介得以流传，以语言的形式呈现在理解者面前。文本在流传中形成的传统也以语言为其存在的历史方式，传统的范围是由语言给定的。理解者正是通过掌握语言接受了这个传统，因而，他所掌握的语言本身构成了他的基本的成见。其次，正因为如此，理解过程本身就是理解者与文本双方寻找和创造共同语言的过程。语言是双方"在所谈对象上取得一致看法的中间地带"。作为理解的完成方式的解释"在一种语言媒介中展开，此种语言欲使对象达于语词，但它同时又是解释者自己的语言"。[②] 在这过程中，语言起着主导作用，而这正是对话的特征：对话"不是用语言进行游戏，而是语言本身在游戏，语言向我们言说，建议和撤消，发问和自作回答。"[③] 所谓理解了一个文本，也就是理解者和文本在对话引导下就所谈对象取得了共同语言，也就是对象达于语言。正是在这共有的语言中，双方的视域实现了融合，理解者占有和推进了文本的效果历史。在

---

① 参看《科学时代的理性》，第40、42页。

② *Wahrheit und Methode*, SS. 388, 392.

③ *Wahrheit und Methode*, S. 494.

此意义上，伽达默尔说："在理解中发生的视域融合是语言的真正成就。""理解的语言性是效果历史意识的具体化。"①

2. 人类世界经验的语言性

既然理解囊括了人类的全部世界经验，而语言是理解的普遍媒介，由此可以顺理成章地推出人类全部世界经验具有语言性的结论。伽达默尔强调，由于语言形式与在语言中被说和得到流传的内容是不可分的，所以，语言作为媒介决非一种工具。并不是说，世界是一回事，语言是另一回事，我们运用语言去理解世界。而是"世界本身体现在语言之中。语言性世界经验是'绝对'的。它超越存在设定的一切相对性，因为它包容一切自在之物，始终显示于某种关系之中……所以，语言与世界的基本关系并不意味着世界成为语言的对象。作为认识和陈述对象的东西，毋宁说总是已经被语言的世界视域所包容了。""在语言性世界经验之外并不存在一个立足点，它由之出发可以把自身变为对象。"②"语言不是供我们使用的一种工具，一种作为手段的装置，而是我们赖以生存的要素，而且我们永远也不可能把它客观化到使之不再围绕我们的程度。"③

其实，在伽达默尔看来，语言就是经验中的理性，是使经验成为可能的根本条件。他指出，胡塞尔试图探究经验的根源而找到了自我的纯粹先验主体性，但后者实际上是存在于语言的理想化之中的。"这种语言的理想化在所有获得经验的过程中已经存在，并且造成个别自我对某个语言共同体的隶属性。"就

① *Wahrheit und Methode*, SS. 383, 393.
② *Wahrheit und Methode*, SS. 453—454, 456.
③《科学时代的理性》，第44页。

此而论，“语言是先于一切经验而存在的。”①

正是在人类世界经验具有“绝对”的语言性质的意义上，伽达默尔对洪堡提出的“语言是世界观”的命题作了重新解释。洪堡认为，语言是人类精神力的产物，每种语言作为民族精神力的产物都是一种独特的世界观。伽达默尔肯定了洪堡不把语言看作单纯形式而在其中发现了精神的历史生活，但批评他忽视了与语言形式密不可分的流传内容。伽达默尔认为，这个命题的真正含义应是：“语言不但是适合于在世界中的人的一种配置，而且人拥有世界这一点也是建立在语言之上，体现在语言之中的。世界对人来说作为世界存在于此，正如它对生物来说一向并不具有在世的此在。世界的这种此在是以语言的方式被把握的。”“拥有语言正意味着一种完全不同于动物受环境束缚的存在方式。”“谁拥有语言，谁就‘拥有’世界。”② 他一再强调，人通过拥有语言而获得对环境的自由是人区别于动物的世界关系的特征。在此意义上，他把人定义为“拥有语言的存在物”。③

3. 由语言导引的解释学的本体论转折

这个标题照抄自《真理与方法》第三部分的大标题。语言何以能导引解释学实现本体论转折，使解释学由方法论变为本体论，其根据可以用伽达默尔提出的一个著名论点来概括，便是：“能被理解的存在就是语言。”④ 因此，有必要对这个论点详加讨论，以求弄清所谓本体论转折的含义以及解释学是否具

---

① *Wahrheit und Methode*, SS. 353, 356.

② *Wahrheit und Methode*, SS. 446—447, 457.

③ Gadamer, *Pilosophic Hermeneutic*, Berkely, 1976, p. 60.

④ *Wahrheit und Methode*, SS. 023, 478.

备本体论的资格。

一般来说，这个论点表明伽达默尔是主张词与物、语言与存在的统一的。他指出，在先民时代和早期希腊哲学中，词与物的统一被看作是自明的，语言本身具有“物性”(Sachlichkeit)。词与物的分裂始于柏拉图。柏拉图认为，词仅是名称，不代表真正的存在，思必须不通过词，立足于自身，才能敞开其真正的对象——理念。这种割裂词与物的偏见支配了迄今为止的哲学史。在伽达默尔看来，割裂有两种情况，一是撇开物而把词当作独立的对象，另一是撇开词而试图直接领悟物。在他的心目中，分析哲学和结构主义很可能属于前者，海德格尔后期的排斥语法语言的诗化策略很可能属于后者。而实际上语言的“物性”完全不同于科学的“对象性”，词所说之物不是一个对象，语言的思辨结构不是固定给予物的摹本，而是物“达于语言”。“达于词之物当然是不同于所说出的词的东西。但词仅仅通过在它之中达于语言之物才是词。它在其自身的感性存在中现身，仅仅是为了在所说出的东西中扬弃自身。相反，达于语言之物也不是被无言弃置之物，而是在词中感觉到它自身的规定性。”①所以，物达于词和词言说物是同一个过程，同一回事。

不过，伽达默尔的重点是放在达于词和词言说的物上的。他明确说：“语言面对在它之中达于语言的世界并不拥有独立的此在。”“语言拥有它自己的此在仅在于，世界在它之中得到陈述。”“词的真理就在用词说出的东西之中。”② 因此，“解释学的问题不是正确掌握语言的问题，而是真正理解由语言媒介而发

① *Wahrheit und Methode*, S. 479.

② *Wahrheit und Methode*, SS. 447, 493.

生的事情的问题。"[1] 他也正是侧重于这个方面来阐释"能被理解的存在就是语言"这个命题的："它并非指理解者对于存在的绝对支配，而是相反，它是指：并非在某种东西能被我们制作并在此程度上被把握的地方，而是在有某种东西出现并仅能被理解的地方，存在才被经验到。"[2] 这就是说，第一，语言本身不是本体论意义上的存在，后者仅在语言中显现；第二，语言也不能概括全部存在的性质，只能概括那部分被理解的存在亦即人类世界经验的性质。很显然，在伽达默尔看来，语言之所以能够导引解释学的本体论转折，并非由于语言本身具备本体性存在的资格，而是由于它是本体性存在向我们显现的唯一媒介。与分析哲学不同，他不重视语言的逻辑分析而是重视在语言中显示的存在。与结构主义不同，他认为语言不是通过它的符号形式和结构、而是通过它所说的内容显示存在的。与两者都不同的是，他不认为语言具有自在的意义系统。对于他来说，语言唯有以人类生活共同体和语言共同体为基础才有其真正的存在，所以，他不承认人工语言是一种语言。

事实上，伽达默尔正是从理解以及人类世界经验的语言性的角度谈论"语言的普遍本体论意义"和解释学作为"哲学的一个普遍维度"的资格的。他在提出"能被理解的存在就是语言"命题后立即承认："解释学现象在这里似乎是把它自己的普遍性回投到了被理解物的存在状态上，其方式是它在一种普遍意义上把后者规定为语言，把它自己同存在物的关系规定为解释。"[3] 请注意"回投"（zurueckwerfen）这个词，它表明伽达

① *Wahrheit und Methode*, S. 388.

② *Wahrheit und Methode*, S. 023.

③ *Wahrheit und Methode*, SS. 478, 479.

默尔意识到解释学作为本体论只是用解释学的眼光去看存在罢了。胡塞尔很可能要问，一种只在社会性基础上分析认识中主观与客观的关系而不能在主体性中揭示其秘密的理论可否称作认识论。海德格尔很可能要问，一种只谈论存在的显现方式而不进一步追问存在的意义的哲学可否称作本体论。无论如何，由于伽达默尔在分析理解和语言问题时基本上局限在艺术和历史领域，他的解释学给人的印象与其说是一种认识论或本体论，毋宁说更像一种文化哲学。

第四节　哈贝马斯的批判解释学

哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929—　）对解释学的基本态度与伽达默尔的哲学解释学有相近之处。但是，由于两人是从不同视域关注解释学或分析语言表达的意义，他们之间存在着重大的分歧，这些分歧是不可回避的。在对哈贝马斯观点的分析性叙述中，我们首先力图着重评述哈氏分析角度的特殊性及其意义，然后，从这些意义出发，自然导致与人们熟知的伽达默尔解释理论的分歧与论争，由此可观哈氏理论的总体特色。

一、问题的提起

伽达默尔哲学解释学的产生具有划时代的意义，它继承了从胡塞尔到海德格尔的一条基本思路：近代以来欧洲科学主义和实证主义排斥哲学和人文科学方法的普遍价值倾向导致西方文化价值观的严重危机，哲学的使命是挽救这个危机。胡氏的“生活世界”与海氏的“存在”意义之间，海氏与伽达在现象学

为主导的哲学解释学基本倾向之间，有一条若隐若现的线索。到伽氏这里，挽救危机的呐喊终于衍变为重新探讨人文科学的方法论问题，正是在这里，哈贝马斯与伽氏“相逢了”：作为法兰克福学派新一代的代表人物，哈氏将批判理论与一种开放与宽容态度结合起来，以重建社会批判理论（一种“普遍的社会科学方法论”）。当哈氏持这种态度时，他对解释学理论有极大的热情和兴趣。尽管哈贝马斯的解释学批判理论与持现象学方法的解释学理论有不同的哲学倾向，但它们有某些共同问题：它们都批判科学主义和实证主义，批判自然科学方法的局限性，论证哲学的基础地位和哲学方法的合理性。

基于上述考虑，哈氏认为，要扫清批判的深层解释学的障碍，必须澄清以下问题：

第一、与传统的作为修辞学的解释学区别开来。

哲学解释学不是一种言辞的技巧或技能，而是一种哲学批判，它把修辞学和传统解释学所谓的指导与训练交往能力的任务当作不言而喻的前提。其次，哲学解释学区别于语言学。哲学解释学当然要研究语言，但它不是研究语言学本身，语言学研究语言的抽象规则系统，哲学解释学则讨论语言的非封闭式联系，并把语言转变成言语的实用方面的联系，和言谈的主体联系起来，思考这些有交往能力的言谈者的基本经验（言谈者具有语言能力是不证自明的前提条件）。这样语言在进入言语的实用领域之后成为与主体自我反思（言谈者）联系起来的开放系统。在这里，哈氏同意伽达默尔的说法：哲学解释学的理解离不开传统背景：主体离不开先入之见（前理解）和具体语境，即所谓“效果历史”。与伽氏不同的是，哈氏特别强调解释学意

识即自我反思的过程及意义。

第二、由于用哲学解释学解释人文科学，澄清了从自然科学角度理解社会科学的“科学性”的误解。

首先，“解释学摧毁了传统社会科学自以为是的客观性”。社会科学家所理解的对象客观性，一开始就是与认识主体联系在一起的客观性。

其次，“解释学提醒社会科学家注意到，他们的理论并不像自然科学那样精确”。哈氏解释说，由于社会科学用符号预先构成它的对象领域，因此社会科学里有许多主观任意的因素，再加上它研究的对象是“观察不到的事实”，只有“通过言语交往”才能把握，因此，社会科学的理论概念“不能够用前科学的物理方法来测量”。

第三、哲学解释学是普遍适用的。

以上，解释学揭示了传统社会科学的局限性：缺乏客观性，精确性，一致性。但是，哈氏并不认为社会科学无法达到科学性的理想，只是，这一理想的实现，有待于解释学的帮助：一方面，“解释学的意识影响科学主义对自然科学的自我理解”或者说，解释学可以使自然科学家在无理论基础上的讨论取得理性的一致，从而使自然科学理论更加具有理性。“哲学解释学可以展示这样的原因：为什么这种理论水平上达到合理促发的一致性而不是专断的一致性是可能的”；另方面，解释学可以把有成果的科学信息转变为社会生活世界的语言。①

哈氏意图在于，通过解释学，沟通（或调和）科学与批判

---

① 以上转引自《哲学译丛》，1986年，3期22页，原文见哈贝马斯：《解释学要求普遍适用》，载J·勃莱希尔编：《当代解释学》，1980年，英文版。

理论，这种尝试，集中表现在他的乌托邦式的“合理交往”理论中。

因此，解释学的语言分析便起着至关重要的桥梁作用。他认为，使我们从自然中走出来的唯一东西是语言，由于语言的构成，我们成熟了。随着第一句话的说出，说出了一种普遍的，非强制的交往意向。日常语言是“最后的无语言”，是解释学经验的基础。自然的日常语言交往的特点与自然科学的形式语言形成鲜明对照，它不是封闭的，它具有反思结构，是反思的结果，构成了“一种独特的无交往演习空间”，其意义依赖于语言环境，并且具有创造性和实践性，成为生活世界的语言。①

哈贝马斯认为，他所称道的批判的深层解释学的基本内容就是分析如何达到上述“普遍的，非强制的合理交往”。具体地说，就是分析说话行为，研究语言的交往能力，探讨说话者和听者之间的关系，阐述他们二者如何达到一致，进而发挥批判理论的社会意识批判职能。

与伽达默尔比较，哈贝马斯在吸收伽氏哲学解释学对传统（解释学处境）重视的同时，特别重视从认识方法论方面吸收解释学概念，并批判地把它们用于社会问题的解释，为传统法兰克福学派提供新的活动空间。与法兰克福学派的传统观点比较，哈贝马斯认为，传统观点没有脱离马克思的经济决定论，所信奉的仍是以控制自然为主的批判理论，把自然的工具关系放在首要地位。哈氏则认为，与批判理论关于解放人类的理想相联系的不是生产和劳动等征服自然的概念，而是一种与解释学有

---

① 参见“哈贝马斯的批判解释学语言观”载《现代欧洲大陆语言哲学》一书，涂纪亮主编，1994年，中国社科出版社，第178页。

关的合理交往理论，要把语言、相互作用、交流这些主体间性的范畴引进批判理论。在他看来，批判和反思是人类解放的必要步骤和前提，伽达默尔的哲学解释学虽然在许多方面是正确的，但它缺乏对传统本身的反思和批判。哈氏的态度表明了他的解释学更注意主体的批判意识，他称之为一种深层解释学理论。

二、批判解释学的基本态度

我之所以称哈贝马斯的解释学观点为“批判解释学”，根据在于，哈氏对传统解释学和伽达默尔的哲学解释学基本持一种批判态度，同时，哈氏又承认伽氏“效果历史”的基本立场，并试图建立一种以“合理交往”为基础的社会批判理论。

如上所述，哈氏认为，有两种语言，一种是自然科学的语言，这种语言是一种形式语言，靠滔滔不绝的独白，不用考虑人类的语言环境，以为“由受观察支持的形式化理论，就可对‘事物’做出真实判断。正因为科学命题的假设-演绎系统不能成为日常言语的一个因素，所以这些系统得来的信息脱离了在自然语言中所清晰表达的生活世界”①。问题是，解释学普遍适用的主张要求用解释学的意识实现科学经验和我们一般人的生活经验一体化。换句话说，把技术上有用的知识移入生活世界语境，使以独白产生的知识应用于语言，融化于生活世界的经验。哈氏认为，在这一过程中，需要解释学的经验。他试图赋予解释学经验以“科学”的标签，认为它沟通了自然语言与科学独

① 哈贝马斯：《解释学要求普遍适用》，参见《哲学译丛》，1986年，3期第22页。

白语言，并同时超越了两者，即是说，一方面，解释学不是传统的修辞学式的解释学，不局限于研究由日常语言传下来和构成的文化产品，也不局限于语言学本身；另方面，解释学反对以工具理性的态度使用语言，即一种以改造征服自然为己任的技术性的合目的的自然科学对待语言的态度。

于是，全部问题的关键是：一种批判的解释学理论是如何可能的。

哈贝马斯的设想是：伽达默尔唯一关注的是传统本身（一种本体论问题，它设定了解释学处境——前理解的语境），但是，伽氏忽视了以反思的批判态度怀疑传统的合理性。这里，哈氏显示了批判解释学的鲜明特色——他指出一种现象：解释学的理解是受限制的，或日常语言无法达到对生活世界的深刻理解，看似自明的东西却潜在地具有不可理解性，因为传统或社会中普遍存在一种病态语言，一种类似精神病患者的语言，它是不易察觉的，以至被视为正常的。以病态语言为中介进行的主体间交流是扭曲的、不合理的，但人们却误以为是正常合理的。其实它是一贯被曲解的交往，伪交往，无效交往。交往者自身并没有意识到他们之间的交往出现了障碍，只有旁观者才能注意到他们相互误解了对方。在无效交往中，意见一致是虚假的表面现象，而本质上存在着一个误解系统。

为什么会产生病态语言的无效交往呢？哈氏以精神分析理论对社会分析（这又显示了他的政治学的批判特色，而与伽达默尔不脱离解释学经验明显不同），试图寻找根源：人类在历史的不同时期始终受到压抑，过去由生产力短缺受“外部自然的压抑”，现在则受社会文化“防御系统”的压力，它压制人满足自由合理交往的需要。或者说，西方现代社会中有一种文化专

制，压抑人的真正交往的欲望，形成一种异化现象，不能吐露真情的虚假社会交往破坏了人的本能与社会文化的平衡状态，使社会呈现精神病态。

如何医治这种病态？哈贝马斯不同意弗洛姆和马尔库塞的“性解放”方案，他借鉴了弗洛伊德治疗精神病人的方法治疗社会的精神病。通俗地说，社会不应该对文化系统进行压抑，而应该同人进行对话，改变原来强制性的交往关系，使二者之间产生相互信任和理解，这样，被歪曲的交往关系便成了合理的交往关系。

弗洛伊德曾认为，神经病态呈现为日常生活中无害的无效交往，其典型是梦。哈贝马斯指出，因神经疾病而导致的曲解或不可理解性主要表现在两个方面：从语言方面分析，在应用语言规则时，曲解性交往违反了人们普遍同意的规则系统。弗洛伊德考察梦时，指出了梦的内容包括了违背语法的情况，形成了不可理解的语义内容和片断的意义；从行为方面分析，曲解性交往导致畸形的语言游戏，由于重复而产生固定不变的行为模式，形成一套特殊的语义学符号，脱离了原来的语境，从而导致曲解或无法理解。

可见，在曲解性交往中，语言和行为无法与日常情况相协调，按照公共交往规则，它们是难以理解的。或者说，由于它们从公共用法中独立出来，它们的内容是私人化的东西。日常交往中的“我”是各主体间可交流的，被认可的，而神经病患者的“我”是私有的，难以理解的，它们之间存在着交往障碍。哈贝马斯指出，全部问题的关键在于破译这种难以理解的东西，将其纳入公共交往。这样，哈氏感到，有必要设立一种标准，一种理论上的预先假设。与标准相对照，我们才能认清“无效交

往”的荒谬性。因此，揭开曲解交往之谜与在理论上预先假定一种合理交往的标准是相辅相成的，它是哈贝马斯批判释义学语言观的重要内容。

首先，在进行心理分析之前，对什么是未被曲解的交往应有一种预想：1. 语言，行为，表达三者之间是完全一致的；2. 正常的自然语言应遵守公用原则，即它的规则对所有主体中的任何一个自我都同样有效（都必须遵守），被表达的意义对一个语言共同体的所有成员具有同样含义；3. 在正常语言中，讲话者知道主体与客体的区别，知道语言符号，符号的含义（意义）和符号指称的客体之间的差别；4. 正常交往中每个讲话者之间的关系是一种主体间性的关系，这种关系是维持正常交往的条件。各主体只要按照日常语言规则进行交往，他们之间的关系就是主体间性的关系。这种关系是我，你（另一个我）和我们（我和他我）之间的关系，这是一种集体的同一性（我们）。我们之间的交流是以语言的主体间性为基础的。5. 正常语言中，范畴的意义因其所应用的对象的不同而有所不同。一种情况是将它们应用于世界，另一种情况是用于讲话主体语言上所构成的世界。①

哈贝马斯还从语言的起源和语言本身阐述产生曲解交往的根源：

在原始符号阶段，只存在一些指示具体行动的符号和经验，它们不是正常语言，没有被纳入某种语法规则系统，只是些无序的元素，其中充满了病态和梦幻内容，而梦是不讲逻辑联系

---

① 哈贝马斯：《解释学要求普遍适用》，参见“哲学译丛”，1986 年 3 期，第 26—27 页。

的。前语言符号感情色彩强烈，与特定情境相联系，体现为示意动作。哈氏指出，原始符号不适用于严格意义上的公共交往，因为这里意义的共同性极低，难以出现主体间性约束的意义同一性。语言中保留的这种原始痕迹在各种病态语言中表现得十分明显。在语言的原始阶段，还没有揭示出日常交往中所存在的说者与听者的区别，以及符号、符号的意义和指称之间的区别，因此，亦无法区分个人与公众的世界，所以，这里的交往和思维是混乱的，失常的。

那么，在语言的成熟阶段为何亦会发生曲解交往，产生正常语言中的混乱现象？哈贝马斯认为，这是由于原始的痕迹至今仍影响着正常语言，妨碍正常交往，并以某种方式倒退回原始交往阶段的结果。各种社会精神病状态，例如无效交往，强迫的行为，是受原始符号支配的，它们借助于语言解释被表面合理化了。

至此，哈贝马斯认为他已经找到了病根，曲解是把正常语言之外的东西（原始符号的派生物）强加给语言。在语言中混杂着语义内容和原始符号内容，语言分析的任务是将它们隔开，剔除前语言的原始符号内容。

哈贝马斯认为，他的批判的深层解释学理论超出了伽达默尔的哲学解释学，后者对被曲解的交往现象显得力不从心。哈氏与伽氏终于正面产生冲突。

伽氏哲学解释学指出，对意义的理解依赖于语言环境。语境要求解释者永远从由传统支持的前理解出发，同时在理解活动中不断形成新的前理解。所以，伽氏认为，就本体论而言，语言的传统比意义所依赖的语境更为重要。理解是避免曲解的正确解释，但这么说并不充分，因为在理解或误解之前，已经存

在某些意见一致的东西。伽氏称这种东西为前理解或语言传统。

哈氏承认“传统”的存在，它的确在曲解之前就已经存在了。但他认为自己对“传统”的理解与伽氏不同。伽氏的观点是：对言语中无法理解或曲解的东西的解释，总得回到传统中去，因为趋同的传统确定“意见一致”。虽然我们不能要求传统的东西在原则上都符合真理，但它是客观的。理解的前判断结构就是所谓“事实上已确定的意见一致”(哈氏认为它们是构成我们曲解和不理解的基础性东西)。我们可以批评任何一种意见一致，但是不能对它全盘怀疑。我们只能这样批评它：作为旁观者，我们同“传统”的参与者进行对话，提出新的合理要求，并使之符合这种要求。而重新开始的对话可能达成共同支持的新意见一致。因此，任何意见一致都是暂时的，但既然我们不能超越对话，也就不能超越传统（“意见一致”)。如果我们全盘否定传统，便使对话丧失了意义。伽氏由此得出结论：语言传统从本体论上是占先的，它先于任何批判。我们自己就是传统的一部分，我们只能站在根本传统的基础上批判种种特殊的传统，但无法从根本上动摇传统。

哈贝马斯一针见血地指出，传统可能根本就是站不住脚的，因为它很可能来源于无效交往或伪交往。或者说，由似乎“合理的”方式取得的意见一致来自于不断强制的压力，它导致伪交往。如果存在着真正不受压制的意见一致，那么它一定在事实上是获得普遍同意的，它以不存在相互理解的障碍为前提。但是，深层解释学已经揭示出在种种抑制力量（压制的交往条件下产生的病态言语）的支配下，使同意本身的主体间性改变正常状态，从而歪曲了日常交往。由此推之，可能每一种意见一致都是假的，对其意义的理解是通过伪交往而被迫产生的。那

么，如何理解伽达默尔谈到的前判断结构呢？哈氏认为，不能用一种新的意见一致代替旧的意见一致，这会导致把传统本体论化。应该应用深层解释学理论，澄清一贯被曲解了的认识，使这种批判的解释学实现这样的真理含义：真理是这样一种意见一致，它只能在没有控制和限制的，理想化的交往条件下获得。只要社会普遍存在着强行意见一致的骗术，深层解释学的使命就是进行语言的批判，实现上述真理概念，这才是真正的普遍承认。真理与理想的说话情境密切相关，后者相当于排除了强迫性的在普遍同意气氛中的生活方式。哈氏认为，这是真正的民主制生活，每个人的内心与所在共同体是无障碍的，可沟通的。这里存在真正的意见一致，真正的生活。

基于以上认识，哈贝马斯对伽达默尔关于权威的观点作了如下批判。

从理解的前判断结构出发，伽达默尔得出重建先入之见地位的结论，或者说，重建传统的权威。关于权威，伽氏认为它以意见一致为基础，而意见一致是能够不受强制地自由产生和发展的。哈氏指出，伽氏的假定是不真的。权威与理性势不两立，权威是与控制、压力、强制联系在一起的，它通过貌似非强制的伪交往的意见一致维持自己的生存。权威产生武断的一致，而真正的意见一致不能容忍任何控制，它的基石是理性，而非权威。

由此出发，哈贝马斯进一步阐述深层解释学的意义：传统可能是由伪交往产生的强制的意见一致，这种情况不仅在精神病中，而且在社会制度中。因此，在传统中，在意见一致中，甚至在公认合理的事物中，仍存留着被曲解交往的痕迹。批判的解释学应找出这些痕迹，这也是意识形态批判，政治制度批判，

这就扩展了批判解释学的范围。

总之，哈贝马斯认为，交往中的不可理解性产生于无效交往，无效交往根源于其背后虚伪的意识形态，它导致交往者无法认识到他们交往中出现了破裂或障碍，只有旁观者才有可能注意到他们相互误解了对方，导致一个误解系统。

以上谈到，为了肯定传统的合理性，伽达默尔曾提出成见和权威的合理性问题。哈贝马斯指出，传统或公众舆论很可能是虚假的一致，是站不住脚的。因此，我们不能把接受一种社会活动规范视为理所当然的，而要看它属于什么性质的“意见一致”，服从哪种“旨趣”（Interesse）。所有理论，无论它们以什么面貌出现，其实都是一种意识形态，其背后都隐蔽着被给予的某种“旨趣”，所谓绝对的中性客观知识是不存在的。批判理论的任务是揭示出藏在各种知识背后的旨趣。

主要存在三种旨趣：

其一、工具旨趣：其兴趣在于经验自然科学，其意义存在于经验事实的范围之内，哈贝马斯将其定义为“对客观化的过程实行技术控制的认识旨趣”，或者说，是实证主义。

其二、实践旨趣：这种旨趣赞成交往活动的一种模式，并在主体间活动的领域内发挥作用。对哈氏来说，它是“历史-释义学”领域。这种旨趣希望理解继承下来的意义，其认识途径是解释日常语言中所交流的信息。因此，这里涉及的研究对象包括：意义的“符号之间的相互活动”，它是通过我们的文化传统文本转达的，并体现在我们的社会规范之中。

其三、解放旨趣或“批判的自我反思”。哈贝马斯也把它同“批判的社会科学”联系起来，后者是法兰克福学派的批判理论提出的口号。工具旨趣完全否定这些批判，而实践旨趣将这种

批判附属于传统继承的前理解。哈氏则认为这种批判的自我反思是所有旨趣的出发点和前提。或者说，批判是最重要的，它打开了解放的大门。批判的社会科学能使这种被遗忘了的认识旨趣重新认识自己。批判的自我反思弃绝实证主义所谓“无旨趣”的虚幻，揭示出它是有意识形态旨趣的，它的旨趣就是将“经验-分析”科学视为“客观的社会规律”。哈氏指出，只有当哲学达到批判的自我反思阶段时，它才能把自己从一切独断主义中解放出来（这些独断主义把意义解释为形而上学式地预先建立起来的东西）。所以，一切真正的哲学只有靠解放旨趣来推动。

哈贝马斯的主要目的是想表明一切人类知识最终都靠旨趣指引，这种观点是对现代实证主义的直接挑战，因此实证主义试图将知识与价值、人类完全割裂开来。哈氏认为这只是一种“客观幻象”，而在它背后，则隐藏着一种旨趣：使人类之间相互作用和交往的实践领域附属于工业和技术领域的要求。哈氏争辩说，只有通过实践旨趣和技术旨趣之间的这种冲突，我们才能反思地意识到第三种旨趣是最重要、最根本的认识旨趣形式，这就是解放旨趣，它反映了人类的自主性责任和正义等基本需要。所以，实证主义所持的旨趣会影响真理的客观性的观点是没有道理的。实在与人类经验是联系在一起的。

哈贝马斯提出另一重要概念“理想言语情境”：借助于自我反思，消除实现真正社会交往的现存障碍，他特别提出要批判那种禁止社会诸成员之间平等交往的独断论幻想。这种批判应以一种理想言语情境为基础。在这种情境中，上述幻象将不起作用。这种理想代表了交往中的民主系统，在这里，言语活动以一种无扭曲的方式平等地分配给社会成员。当对话的所有参

加者拥有平等机会进行交往，而且借助于其语言和行为使这种交往毫无障碍时，这种理想的环境就算实现了。而在过去乃至现在，交往被不平等的对话机会扭曲了，不平等战胜平等位居社会主要地位。在哈贝马斯看来，理想言语情境是一种批判的标准，它能使我们扫除实现平等交往的障碍。他指出，真正的意见一致就是真理，它实现了一种生活方式，而事实上的意见一致也可能是虚伪的。如前所述，哈贝马斯与马尔库塞一样，认为马克思主义的意识形态批判（作为交往的曲解）需要由对这些无意识避难所的心理分析加以补充，这些避难所隐蔽着权力，权威，暴力。心理分析为批判理论提供了撕掉语言变形使用之伪装的方法，语言的变形使用是权威和暴力泛滥的先决条件。在进行心理分析时，我们使被扭曲的梦幻理性化，以抵制心理的无意识欲望。对意识形态也应用同一方法，对更一般的社会交往重新反思，揭示曲解交往的虚伪。

伽达默尔认为，曲解以一种前理解为前提。哈贝马斯则坚持认为，在曲解存在的地方，当且仅当我们首先着手批判这些导致曲解的意识形态扭曲时，存在的是后天理解。被现成给予的是变了形的交往。我们所继承的语言有"肮脏的手"。换句话说，哈贝马斯希望辩证地看待解释学，以便表明，交往的理想不是"理解"本体论的先决条件，而是通过"解放旨趣"获得的一种历史的可能性。他认为，通过这种方式，我们还能协调解释世界的哲学家和改变世界的社会成员两者之间的关系。这样，哈贝马斯的批判解释学就成为利科所说的"一种解释曲解的科学"，它取代了传统本体论的解释学。

从以上观点出发，哈贝马斯进一步提出理想社会以普遍的、无限制的交往为特点。为了实现这种理想社会，我们应该放弃

对失掉传统的怀旧情绪，赞成批判解释学的语言观，建立理想言语情境。

我们能否彻底摆脱传统，实现一种无约束交往和理想言语情境，这是哈贝马斯的社会批判理论能否站住脚的关键。这种理想情境目前只是个理论设想，它从未实现，但它自有其理论价值和合理因素，特别是有关曲解交往及原因的论述是很精采的，哈氏的批判方案远比他的合理交往方案来得有力，他从社会批判角度独特地发展了当代解释学。

1985年，哈贝马斯出版了他的新书《现代性的哲学话语》，对近当代众多重要哲学家逐一评述，时间跨跃从黑格尔到德里达。他说，尼采以一种英雄气概宣布哲学的末日来临，维特根斯坦、海德格尔和德里达继承了尼采开创的道路。哈贝马斯偏要向这种潮流挑战，他要重新检验这些所谓"现代性的哲学话语"，在新的层次上发展启蒙主义的理性理想——一种在交往行为中达到相互理解和协调一致的理想状态。与现代西方其他大哲学家比较，哈贝马斯的主要工作不是破坏哲学，或把哲学引入美学，而是重建哲学理性，这需要极大的理论勇气和大量的分析批判工作，以对挑战作出回答。换句话说，哈贝马斯面临的挑战是启蒙与反启蒙的挑战。他有勇气说出，时代哲学危机的真正原因不是理性的泛滥而是理性匮乏。现代西方哲学家们无法解释自身的矛盾，即他们无一不在用理性为工具批判理性（所谓"逻各斯中心论"）。

哈贝马斯始终不愿离开马克思：理论必须诉诸实践才有力量，但哈氏说这个实践就是日常交往实践，日常生活，不是马克思的"劳动"概念。劳动对象化的结果只能产生异化，"我已建议，对象知识的结构必须为具有言语能力的主体和行为之间相互理解

的结构所取代”。① 哈贝马斯认为以黑格尔和马克思为代表的启蒙传统虽然批判主观唯心论，但没有真正实现其理性愿望。究其原因，哈氏认为传统启蒙运动没有最终独立于意识形态之外考虑启蒙，启蒙需要革新，革新的成就就是“日常生活的合理交往”。

第五节 利科：“辩证法”的解释学语言哲学观

保罗·利科的语言哲学思想极具独特性，主要表现为庞杂晦涩，涉及广泛，因此引起国际学术界广泛关注，他是仍健在的极少数最重要的西方哲学家之一。整理其语言观是件费神之事，这不仅由于他受诸多当代哲学家的影响，包括马塞尔，胡塞尔，海德格尔，雅斯贝斯，弗洛伊德等等，而且在于他试图把“辩证法”应用于语言哲学研究，从诸多对立统一的角度研究语言问题。因为学术界公认利科是法国现象学解释学的代表人物，我们对其语言哲学的分析将主要围绕利科如何以辩证法的态度论述其解释学理论，涉及到他对语言本质，意义与指称，意向性及主体性诸多问题的观点，然后指出这种“辩证”态度在当代哲学中的普遍意义。

在《哲学主要趋势》中，利科认为，我们时代主要的哲学成就是语言哲学。究其原因，他指出，人类对自身及对世界的

---

① J. Habermas, *The philosophical discourse of modernity*, The MIT press, Cambridge Massachusetts, 1991. PP295—296。

理解是通过语言表述的。虽然这一观点早在柏拉图和亚里士多德那里就已经提出，但问题只有到今天才提到如此尖锐的程度：对哲学家们来说，掌握语言的知识是解决哲学基本问题的必要前提，而我们时代哲学的基本特征在于：关于符号的理论可能且必须先于关于事物的理论。①

一、作为话语的语言

柏拉图在其对话中提出，话语的作用相当于逻各斯，它至少要求有一个名词和动词，换句话说，话语是语言和思想的统一体，词本身既非真亦非假，必需有“思想”作为承担者才能做出判断。亚里士多德也认为，一个名词有某种意义，而一个动词与其意义的联系是在时间过程中完成的，词与意义的连接亦可称为逻各斯。由此可见，古代以来西方哲学家的主要注意力是“思想”，语言只起表达工具作用。

现代西方语言哲学的兴起与索绪尔关系极大，他使哲学对语言的注意力转向语言结构自身。利科欣赏这种转向，因为对语言自身的分析是澄清思想（即指称问题）的前提，但是，索绪尔只关注语言自身，或符号之间的差异性，由此引发的纯粹形式化的符号学倾向完全抛弃了意义本体论的价值，利科并不赞成这种态度。利科只想在解释学的革新意义上重新解释“思想”，而不赞成把符号封闭起来，与外界事物隔离。

利科认为，结构主义就是直接受了索绪尔的影响，只是走得更远，使语言作为话语的功能消逝了，从而使语义学与符号

① Ricoeur, Paul, *“Main Trends in Philosophy”*, NY Holmes and Meier Public Press, P. 229.

学彻底分家，背离了索绪尔的原意。为了表示与结构主义及符号学的区别，利科赋予索绪尔的“话语”以新的含义，与索绪尔的结构主义倾向相悖，利科认为话语亦有其特殊结构——句子结构（与符号或结构主义相对立），符号学只与符号相关，语义学却与句子相关，利科倾向于语义学方向的研究。

由此看来，利科对语言的关注首先表现在把句子作为话语的基本单位。这里，句子是一个“事件”（event），而不是一个复杂的词，或者，与词相比，它是一个新的event，可以分解它，但不可把它还原为词，两者性质不同，属语言学的两个分支：语义学和符号学。

事实亦是如此，结构主义和符号学更关注把语言整体分解为单个元素，孤立地分析，所以很少谈及意义问题。利科指出，“语义学是关于句子的科学，它直接涉及意义概念……对我来说，语义学和符号学之间的差别是整个语言问题的关键……这种区别只是重新肯定柏拉图在《克拉底鲁篇》和《泰阿泰德篇》中的论点，按照这个观点，逻各斯至少依赖两件不同实在的交织：名词和动词”。① 在这个意义上，利科并不像许多现代西方哲学家那样，抛弃本体论问题，用现代西方哲学语言来说，即意义问题。

利科认为，作为“事件”的句子和意义之间是辩证关系，而这种关系，在胡塞尔的《逻辑研究》中，英美日常语言分析派中均有论述。在利科看来，可以分别从“事件”和“意义”两方面分析话语。

① Ricoeur, Paul, "*Interpretation Theory*", The Texas Dhristian University Press, 1976, P. 8.

首先，话语是个语言事件，它具有时间性，并携带信息，具有现实性。结构主义认为，话语转瞬即逝，语言结构的共时性永存。利科却认为，其实这种稳定的结构并不存在，只有信息载体能给语言以实在的存在，并能转译为其他语言，保持其含义的同一性。

话语“事件”的“对象”方面表现为语法中的谓语，或者说，一个命题。命题的逻辑主语和谓语职责不同，主语识别出某个简单的事物（通常是用专有名词，代词等表示），而谓语则表述某种性质、关系、行为等。由此利科认为主语与谓语之间有对立统一关系（处于对立的两极）。这种关系表明话语不仅是一个消逝中的“事件”，——如果此判断成立，索绪尔著名的语言与话语之间的简单对立便可疑了：因为“话语亦有它自己的结构，但它不是结构主义分析意义上的结构……而是综合意义上的结构，即识别功能和表述功能在一个或同一个句子中的交织和相互作用。”[①] 这种句子结构关系，直接表现为句子中事件与意义的辩证关系：“如果所有话语实际上作为一个事件，那么一切话语被理解为意义，意义这里指命题的内容，识别和表述两种作用的综合。”[②]

到此为止，利科仍想在柏拉图关于意义是名词和动词的交织体这一论断的基础上发展解释学理论。耐人寻味的是，利科还把“事件”与语言的意向性，“意义”与胡塞尔的“noema”概念（意

① Ricoear, Paul, *Interpretation Theory*, The Texas Dhristian University press, 1976 P. 11、12.

② Ricoear, Paul, *Interpretation Theory*, The Texas Dhristian University press, 1976 P. 11、12.

向对象)联系起来,[1] 足见胡塞尔现象学语言观对他的影响。

现在具体分析利科的话语理论。他认为，意义概念有两种解释，反映了事件和意义之间的辩证法：其一是说话人打算说的东西，其二是句子打算说的东西（即句子的识别和表述功能之间的结合所产生的东西)；因此，意义同时是意向性活动和句子本身的意义。“事件”中人在说话，或说话的是人，而不是语言，然而就句子自身的意义而言，并不可简单地还原为说话者心理的意向。比如，在一个句子的内在结构中，“I”（我）并非指“现在说话的那个人”，而是为全句提供说话事件的主语，在句子每一次具体应用时“I”都有新的意义。于是，利科提出其设想：说话者说出的意义具有非心理学含义，话语具有脱离心理意向的倾向，它指称自身为一个“事件”。进一步说，利科强调的是语义学分析，而非心理分析。他认为，私人心理经验不具有普遍性，我的经验不能直接成为你的经验，人与人之间相互理解是通过“意义”。意义不是经验，个人经验是私人的，而意义是公共的，主体间性的（intersubjective)，在此意义上才谈得上对话中的相互理解和“事件”。对话是说话人“事件”和听话人“事件”的结合，两者之间可共同理解的因素只能是“意义”。总之，“话语是事件加意义”[2] 由此可推知，意义是超越话语的可交流因素，意义的结构就是句子（命题）结构，指上述主语的识别功能与谓语的表达功能之统一。

利科认为，个人心理意识活动是无法交流的，它不是胡塞

---

① Ricoear, Paul, *Interpretation Theory*, The Texas Dhristian University press, 1976, P. 12.

② Ricoear, Paul, *Interpretation Theory*. The Texas Dhristian University Press, 1976, P. 16、19.

尔所说的意向活动。意向活动的标准是可交流的意向性，是作为对话的话语的“灵魂”，即说话人和听话人心理共同的意向（可相互理解性），“意向的这种互惠是对话的事件，这个事件的承担者是在所意向的意义中所包含的‘语法’”。[1] 而事件与意义的辩证法归结为：言语是一个从私人经验到公共经验（事件）的过程，由心理转变为意向（the psychic into the noetic），转变为话语中的逻各斯。

以上，事件和意义的辩证法演变为话语意义的内在对话，这可以从主观与对象两方面理解，意义的“主观”方面即听者与说者共同的意向活动，意义的“对象”方面即句子（命题）内容或意义两方面是统一的。“对象”方面还可以进一步分为意义和指称。利科认为，意义和指称之间的差别由弗雷格首先提出，利科继承了弗雷格的观点：只有句子才有意义和指称问题。他认为，在语言自身系统（符号学）或字典中，没有指称问题，符号只指向系统内其他符号。然而，在句子中，语言直接超越了自身。换句话说，意义内在于话语，观念意义上的对象，意义在句子内部把识别功能与表述功能连接起来，**指称则把语言与世界连接起来**。语言只有在使用时才有指称问题，它依赖于具体的语境。

于是，利科又提出意义与指称之间的辩证法，并认为它与意义与事件之间的辩证法不无关系。指称是句子在某种语境中依照某种用法所指谓的东西，它也是说话者把自己的话应用于现实时所谈及的东西。某人某时指称某物是一个说话事件，但

---

① Ricoear, Paul, *Interpretation Theory*. The Texas Dhristian University Press, 1976, P.16、19.

这个事件从意义中汲取其结构。说话人以意义的观念结构为基础，并通过这种结构指称某种事物，在这种方式中，意义与指称关系的辩证法发展了事件与意义之间的辩证关系。

利科以迂回的方式，在语言和世界（本体论问题）之间建立起某种关系，人在世界中，受种种境遇影响。他以为，弗雷格也认为我们不能只满足于意义，而必须以某种指称为前提。利科提出，语言中指称问题是不可避免的，即便是小说戏剧中虚构的实在。与德里达的语言观不同，利科认为语言必须指称某种事物，否则便无意义。

从以上利科对话语的解释可知，他对传统解释学理论（Schleiermacher 和 Dilthey 的解释理论）持怀疑态度，传统理论把“解释”等同于“理解”，又把理解界定为忠实认知作者的意向。作为总结，利科以他的解释学观点结束关于话语问题的讨论：他要把对话语的解释和理解从心理学倾向中解放出来，因为这种倾向与上述话语中事件与意义的辩证关系理论相悖，利科对话语中意向概念与对话问题的研究揭示了他的解释学意向：一种辩证的解释学语言观。

二、说话与书写

利科认为，在书写中所出现的一切充分显示了话语中出现的内容，不同在于，书写使意义与生动的说话语境（事件）分离开来，这种分离并不是取消上述的话语结构理论，相反，书写的文本是话语的一种形式，因此，两者有密切的联系，对书写的分析与对话语的分析有类似的现象。比如：文本的语义领域仍受事件和意义的辩证法支配，尽管这种辩证法是由书写体现的。

引人深思的是，在提出书写显示话语的同时，利科指出德里达的观点：书写从根本上与话语不同，但由于我们过多注意说话，声音与逻各斯，书写的特殊性被误解了①

差别首先表现在表达手段上，文本书写的材料是间接的质料（如原始的碑文石刻，现代的纸），而非直接的声音或动作语言。书写本身是文化成就，这里，人的“面孔”消失了，质料记载着信息，使瞬间消逝的说话“事件”固定下来。利科认为，需要以文字加以固定的是话语，而非共时的语言，后者事实上并不发生或消失，只是一个理念，而作为在时间中存在的说话事件的确是可消失的。我们书写的，是说话所表达的意义（noema），而非时间中的“事件”（event）。

利科毕竟不是传统哲学家，他说，书写绝不仅只是以书面形式固定口语，它提出一个特殊问题；人类思想直接被带入书写中，而不必以说话为中介，从而使书写取代说话的地位，把话语的命运交给文字，而不是声音。

文字的出现使人与人面对面的对话关系（话语）转变为更复杂的读写关系，话语的语境被破除了，而读—写关系不再只是说—听关系的一种特殊情况。文本的意义不再与作者的意向一致，从这出发，可推出文本独有的重要意义：它超越了只是记录从前话语的肤浅认识。书写是无个性特征的(synonymous)语义领域。文本的意义与作者心理意向的割裂开启了解释学新的领域，简要地说，作者欲望是一回事，文本意谓的是另一回事，它比作者写作时意谓的意义要复杂得多，新解释学就是由此产生的。

---

① *Interpretation Theory*, P. 26.

按利科的理解线索：文学→语义学→解释学，逐步深入了问题领域。利科强调解释学的辩证性，在文本领域，"事件"与意义之间的关系更复杂了，这种复杂性亦是辩证性。与问答式的对话关系不同，文本有一个作者，但它并不做出回答，因为它没有说话人，文本寄给一个不知其名的读者：任何一个知道如何阅读的读者，由此产生"书写"的一种显著特征：它离开话语的特有语境，作品是公众的，开放的，社会的，它开放了一种新交往方式（与话语方式比较）。这样："作品是一件无法表述的事件"。①

那么，在文本中如何表现意义和事件之间的辩证法？利科以为，文本打开了潜在的读者领域，创造了文本的特有"听众"。作者并不关心他们的读者，但辩证法和解释学就潜在于这些不定性的阅读理解之中。对话结束处，解释学诞生了"。②

所谓解释学，首先遇到的便是指称和意义问题，按利科理解，它们是文本的指称或意义。文本的指称超越了对话场景的狭隘界线，把意义从意识的意向中解放出来，世界不过是由文本的指称打开的世界。它不但包含真实的实在，也体现在描述性的文学语言，诗化语言等等之中。利科说有一个文本指称构成的 horizon（地平线），它是无限的。换句话说，文本"在世"的存在方式是无限的，文本解放了传统的语言存在方式，比如，文本只忠实记录话语，只忠实于作者意向，只有实存的语言所指才有意义等传统观念。

引起我们浓厚兴趣的是利科和德里达一样，转述了柏拉图、苏格拉底、亚里士多德等西方古典哲人对文字的不信任感及心

---

①② *Interpretation Theory*, P. 31、32.

灵是文字之父的观点，这个观点出于某种近乎宗教的感情，一种归属感。卢梭甚至声称文字文明是产生邪恶之源，因为文字产生与人的隔离，暴政和不平等，书写忽视读者，藏匿作者，剥夺了属人的财产（语言）。而真正的语言通过声音表达热情。话语不像文字那样在人中间产生距离感。总之，按照柏拉图以来的西方哲学传统，书写像一幅图画，它摹仿说话，但只是近似的，非生动逼真的。①

利科以为，如果文字是一幅画，那它的作用绝不止限于临摹，书写有其特殊的二度空间和构造，并因此决定了它与肖像画的隔阂，书写材料（文字）是话语不具备的，文本描述的"实在"与话话的"实在"相比是新的"实在"。文字与艺术有密切联系。利科特别注意到象形文字。无独有偶，德里达在批判语音中心论时，也多次提到象形文字的作用——与拼音文字不同，它像一种雕刻术，能塑造一切形象，却不实在拥有其原型，原因在于，它和绘画一样有自己的艺术语言符号。利科还提到抽象绘画，其符号艺术语言的结构是非透视的（非肖像画）。

以上，利科意在说明，符号文字（像真正艺术品）不仅在模仿，而主要在自我创造，文本的相对独立性。利科试图对柏氏在文字问题上持的观点实行反批判：书写是对实在的再创造而非简单模仿。利科以下的言论又近乎与德里达站在一起："西方文化中拼音文字的胜利及所呈现的文字附属于言语倾向来源于文字对声音的依赖性，然而我们不要忘记文字还有诸多其他可能性：它们是由图画文字和象形文字，表意文字所表达

---

① *Interpretation Theory*, 1976. P.40.

的，它们呈现为对思想意义的直接描述，它们在不同的习惯中能被异样地阅读，这另一种文字也展示了书写的一种普遍特征，就像拼音或表音文字的作用一样。[1]

这里，利科欲借象形文字（典型的非拼音文字）说明文字与声音的差异，典型的差异便是以语言的普遍的空间特性（形式，位置，相互距离，等等），代替时间中言语的直接在场性，这种置换中话语丧失了活生生的场景，而文字写就的本文则有了相对独立性。

话语异化（疏离）为文字。一旦书写形成文本，对文本的阅读与理解便成为解释学问题。

利科对解释学的理解是：当文本被阅读所注目时，前者便面临解释学问题。解释学的辩证法是“远化”（distanciation）和“占有”（appropriation）之间的辩证法。“占有”表现为文本对作者的剥夺：作者的自我融化于文本的“公共”领域，或者后者与前者格格不入。作者和他创作的文本之间有一种距离感，这便是“远化”问题。以文本为代表的典籍遗产把作者当下的时空异化或远化为文本中的时空，而阅读理解者所处的当下“场景”与文本是不同的。于是，当我们阅读所有（历史）文本时，便不可避免地面临这种“文化的冲突”。站在阅读的角度，我们总试图努力克服（文化）文本的“远化”现象，以理解或解释它，使沉寂于文本中的意义通过阅读而“复活”，从而在阅读与书写的文本之间形成一种新的“地平线”。阅读包含并保持了（文化）文本的历史（距离）感，但同时使阅读者（我们）拥有它。

---

① *Interpretation Theory*, P. 70.

如何使古典的文献意义被挽救（拯救）出来？这个当代解释学问题早在文艺复兴时期就提出来了，中经狄尔泰的旧解释学在当代哲学解释学中，这一问题被重新理解：黑格尔主义被抛弃了，我们无法完全复活以往的哲学文化遗产，在阅读中，在文本转移给我们的过程中“遗失”是不可避免的，在“遗失”中（历史）文本被我们重新“占有”，（appropriation 一词还有“盗用”的意思）或者，重新“解释。”

三、理解与解释的多重性

按照利科的观点：“解释是理解的一种特殊情况，解释应用于对活生生的文本表述，就是理解。”[1]

依理解所针对的不同情况，解释便不尽相同；当意义出现于作为事件的话语时，谈话双方的相互理解有赖于共享同一意义。而在文本中，理解呈现出复杂情况。理解首先表现为一种猜测。文本的意义为何要猜测呢？因为，文本是一种语义学的独立王国，文本的意 义不再与作者心理意向或文本的意向相一致，文本不再是作者内心声音的“在场”，文本是哑文字。因此，对文本的理解不只是重复所谓的说话事件，文本有自己的“事件”。换句话说，我们不得不猜测文本的意义，因为我们无法达到作者的意向，这一点恰恰被旧解释学所忽视了：即使作者也无法“复活”他的作品，我们不知其意向如何。

因此，利科坚持，我们必须超越作者的意向，直接面对文本自身，理解发生于非心理学的语义空间。

这一转变产生的震撼具有解释学中的革命性质：在习惯的

---

① *Interpretation Theory*, P.73.

旧解释理论中(中国的文字学注释及做学问的方式与此类似,即释圣人之言)有一个上帝,即作者。而随着作者被剥夺,文本成为一个独立的被理解对象,便可从诸多方面诠释文本的意义,而其中“误解是可能的,甚至不可避免”[①]。其实,利科在这里还不彻底,他应该像德里达一样说,理解就是误解,因为理解中的上帝(作者,理解的意识权威)“死了”,所谓正确理解的问题被取消了。正是在这里,猜测代替了理解,再明白一点,对文本意义的理解就是猜测。解释文本意义的过程是无穷尽的,因为理解和解释总是从某方面进行的,不可能穷尽所有方面(利科称之为 potential horizons of meaning)。[②]

文本意义的多样性及由此产生的理解多样性和多样性之间的宽容是利科解释学理论的重要支柱(应指出,这一点胡塞尔早在《逻辑研究》中就已经注意到了)。由此出发,我们可以延伸利科对解释学的应用,如他的隐喻与象征理论,对诗文和一词多义的理解等等。他认为在隐喻和象征语言中,其意义是多层次的,解释学的任务之一是破译这多层的意义。比如在象征和隐喻中便有原意和派生意义多层含义,由此为多层次阅读和理解打开了无限的空间。在多元的理解和解释中,冲突不可避免,但由于无一种标准解释,相互容忍与理解的态度是明智的。

以上观点与指称问题联系起来:作为读者,他面对的是悬搁了作者意向的文本,而且,文本没有任何一种确定的指称,指称是多样的,悬而未决的,存在诸多可能的世界或指称方式。

弗雷格和胡塞尔曾坚持把命题(句子)的意义与心理主义

---

① *Interpretation Theory*. P. 76、78.

② 同上。

分开，这一观点，对新解释学的阅读理论产生了重要影响：伽达默尔和利科都反对回到作者的意向和以各种形式出现的历史主义。阅读与理解文本意义之间的关系这一解释学的基本问题成为“远化”和“占有”问题。这里“占有”是多重的，因为“文本”的意义对任何读者都是敞开的，每一次（一种）阅读都是一次重新占有，重新解释，一次新的事件。被占有（阅读理解）的是文本自身的意义，它不以任何形式追溯心理学理解的意向性。这样理解的解释学敞开了一种崭新的观察方式。利科认为解释学正是以这种现象学式的（悬搁心理主义）多重意向理解方式为基础的。

由此推知，新解释学诉诸的理解方式能比作者本人理解的“更好”，新的理解空间是无限的。在这里，利科与伽达默尔走到一起：“在这个意义上，占有……接近伽达默尔所谓的视域融合（a fusion of horizons）：读者的视野与作者的世界视野（按利科的以上论述，应理解为文本）的融合。文本的 ideality（应理解为胡塞尔的 noematic objectirity）是这种视野融合过程中起中介作用”① 利科理解的“占有”不是另一个主体（作者）的意向，而是对文本意义（noema）之一部分的占有（一种新的存在方式，它由文本敞开）：“解释是一个过程，通过这一过程，敞开诸种新的存在方式——或者如果你喜欢用维特根斯坦而非海德格尔的术语——新的生活方式”②读者从文本自身中接受了一种新的存在方式。

由上观之，与伽达默尔比较，利科更强调解释与理解文本意义的多重性，或辩证性（这直接与胡塞尔《逻辑研究》中的

---

①② *Interpretation Theory*, P. 93、94、9.

观点有关，胡氏证明，对同一对象，从不同角度意向，可得出不同的意义）。利科在另一本书《弗洛伊德和哲学》中把以上解释学的基本观点与“象征”问题联系起来（他认为弗氏的析梦也是对象征的一种解释），指出：“解释就是理解双重意义……如果双重意义的表达构成解释学领域的主题，那么，很显然，象征问题是通过解释活动的中介进入语言哲学的。……象征是双重意义的语言表达，它要求解释，解释是一种理解工作，它旨在破译象征”。①

利科反对亚里士多德以来的逻辑传统，不赞成命题意义的单一逻辑性：“存在可以不同方式述说。”②

表面上看，利科悬搁了以作者为中心的心理主义解释学传统，深入地说，他悬搁的是传统的意识形态理论，其解释学只有在这一大背景下才能充分理解。他认为在反意识形态这一形而上学理论核心的奠基人物中，马克思、尼采、弗洛伊德是三个“怀疑大师”，他们都批判了意识形态的虚假性，当然每个人都有其不同方式。他们也是三个伟大的“摧毁者”，摧毁了上帝、宗教和意识的统治。这与海德格尔的摧毁概念联系起来，令人深思：意识形态瓦解之日，便是解释学开始之时。利科进一步指出，“三位怀疑大师”在批判意识形态的虚假中敞开了不同的领域：马克思→实践；尼采→超人；弗洛伊德→无意识。③

我以为，利科是在借三位思想家之口阐述其解释学理论：在悬搁意识形态之后，留下的解释学意向是无限的，尽可在这

① Ricoear, Paul, *Freud and Philosophy*, New Haven, Yale University press, 1970, P. 8.

② *Interpretation Theory*, P. 93、94、9.

③ *Freud and philosophy*, P. 33、35.

里做不同角度方式的意义理解，它什么都是，但唯独不是虚假的意识形态。

在结束对利科解释学理论的简略评析时，我们认为以下结论应引起读者注意：

第一．批判意识形态的虚假性，这是一个时代哲学话题，从属于现代西方哲学反形而上学大潮。利科的批判是以现象学方法为基础的，但结论与胡塞尔不同，胡氏只把语言意向性作为意识意向性的工具，试图重建形而上学。尽管如此，胡氏的现象学还原方法被利科加以特殊的应用，即从意识还原为话语，从话语还原为文字或文本，进而建立起阅读与理解文本意义的解释学新理论。我们暂且搁悬利科具体的语言观不论，利科从意识向语言的转向是不符合胡塞尔的初衷的，但正如利科所言，这是当代哲学的主要趋势。如果我们把利科放在这种趋势中看，还有弗洛伊德、福柯、拉康、德里达，后现代理论及表面上属于另一传统的英美分析哲学，当然还有德国大哲海德格尔、伽达默尔等等，无论其具体观点如何不同，其哲学出发点莫不产生于对传统意识本体论的批判，并以种种方式关注语言的意义或语言自身的分析。这说明现代哲学问题的改变，即寻找新的哲学意义，而这种意义在纯意识分析中是虚幻王国，离生活或世界太远。哲学家们之所以不约而同地走向语言，用语言分析取代意识分析，我以为应从语言的实在性，实证性，语言意义的辩证性等方面分析，这方面西方哲学的研究成果敞开了新的意义空间，新的时代哲学问题。

第二，利科在当代众多哲学家中的鲜明特色在于他明确提出辩证法问题，并以之贯彻其语言观的始终。我认为现象学和辩证法在利科哲学中独特地结合一起，形成一种崭新的哲学方

法。国内关于现象学方法的研究大多注意其批判（即悬搁）的价值，其实，现象学与辩证法之间有相互兼容性，而且发展了辩证法的新领域，这当然证明了辩证法的强大生命力。利科接过了胡塞尔对意义（表达式的意义）的现象学分析（比如，意义与指称的多重性，意义与意向性的多重性或多向度性），并进一步发展为话语中事件与意义，书写与话语，隐喻与象征等多种关系的辩证性。与传统黑格尔唯心主义的区别在于，利科更重视辩证法的兼容性和宽容性。如对话语、书写和象征意义分析中，利科对意义的多重性，共存性的分析。

其实，辩证法是传统西方哲学留给我们的最宝贵财富，在今天它仍是不可超越的，德里达在写作中也曾试图应用辩证法。我觉得，辩证法也是我们理解其他当代西方哲学家的一面镜子。从宏观上说，哲学从未像今天这样涉及如此广泛的领域，传统单调的本体论与认识论分析让位于广博的社会科学诸领域，而统一众多部门的重要方法便是辩证法；具体说，我认为，由于当代哲学问题的转移，辩证法亦呈现出鲜明的时代特色，在对语言意义的分析中，现象学、解释学、结构主义、解构主义、英美分析哲学、日常语言哲学等等只是从不同侧面，不同视角做了微观的分析工作，这些工作是很有意义的，其中许多已成为社会科学和文学艺术中的分析及创作方法。如果站在旁观者角度，超越某具体学派的狭窄视域，不难发现各学派的相对合理性和片面性。可以说，这些片面性是合理的，而诸多片面性之间是可宽容的，这些道理是辩证的。本文只是提出此论点供读者参考，并认为，以此观察为基础，可以加深我们对现代西方哲学的研究水平，超越一般的介绍阶段或只是偏爱自己所重点研究的学派。意义是多重的，就像人的性格各异，每个人都是

一个新世界，每一新向度的意义分析亦敞开了新的意义空间，新的生活方式和生活意义，它使哲学内容异常丰富起来。由此观之，旧哲学的衰落固然不可避免，新世纪哲学的重新丰富亦属必然。

第三，利科本人的哲学方法体现了辩证法的兼容性格，他把英美的语言分析特色和大陆的意向性现象学方法有机地结合起来，从而在这个意义上成为联系两者的关键人物。我们亦应由此出发理解利科哲学领域的繁杂和晦涩。利科与其他哲学家相比，更少偏见，他力图全面地解释语言问题，从现象学、分析哲学、结构主义诸多学派，从胡塞尔、维特根斯坦、列维·斯特劳斯、弗洛伊德、德里达等等众多哲学家的思想精华中汲取营养，形成了一种颇具宽容性的"哲学解释学"。

因此，我认为，利科的哲学，特别是其语言哲学观，较好地显示出了当代西方哲学的整体风貌，值得我们认真研究。

第六节　德里达：消解传统哲学结构

一、逻各斯结构的解体

德里达对传统哲学的批判也是一种语言的批判，即从意识形态的结构追溯到语言结构，然后他试图以独特的文字学理论颠覆传统结构，于是这种批判便不仅具有一般语言哲学本身的意义，而是怀疑全部形而上学的思维方式及结构，德氏理论因其激进而引起无休止的争论，但这正是其价值之所在。

1. 解构"语音中心论"结构

德氏认为，形而上学是逻各斯中心论或语音中心论。逻各

斯的统治是西方文明史的标志，哲学总是以逻各斯（理性，话语，神）为中心寻找真理（纯思）。"智慧"总要说，说比写更自然，是活生生的。文字只是用约定的符号描述说，是间接的"听写"，是僵死的。说对写的支配显现于西方拼音文字中，这种语音的书写才是"形而上学"的真正秘密。总之，形而上学就是以逻各斯或语音为中心，这个"中心"支配着传统文明、思想方式、日常语言、伦理道德、价值判断等等。他认为，说话所表达的观念意义就是"在场"（présence），"在场"的意义源于逻各斯，如果消解了言语对文字的统治和界线，意义便被埋藏了，这是德里达的基本解构战略。

1967 年，德氏出版了《播撒》（*La Dissémination*）一书，认为语音中心论可上溯到苏格拉底或柏拉图的"对话集"。柏拉图称"写"为 pharmakon，写的价值源于一个只说不写的神，话语象征着太阳（善）生命，父亲，灵魂，写则被喻为死亡，恶，儿子，肉体。柏氏以为，文字的唯一用处是唤醒"理念"的记忆，但文字在实现这一使命时，由于它与言语的疏远，却起了两种相反作用。写（pharmakon）在希腊文中含有"药"的意思，倘若忠实地记录理念，便是良药，反之，则是毒药。柏拉图认为，由于写本身就有差异的效果，"写"的"毒药"作用对于"说"是威胁，它扭曲了声音与理念的联系。为了"解毒"，只有彻底返回心灵，消除文字的疏远倾向，但只要是写，就永不能避免它的叛逆性。于是柏拉图称赞苏格拉底是只说不写的哲学家。而柏氏自己，则陷入说与写的矛盾之中。德氏从中指出，文字背叛心灵的性格源于其寄生（parasite）①本性；尽

---

① Derrida，*La dissémination*，collection "Tel Quel"，Aux Editions du seuil，1972，第一部分第五章："Le pharmakeus".

管写总想表达要说的话，但文字总倾向于相互影响，修饰，这种叠加（隐喻）总会离要说的原义越来越远。

于是，德里达认为，写无法忠实地摹仿说，写的沉默空间与生动的说话中延绵的时间生命是无法重叠的，差异与离异不可避免（从这里出发，德氏发展出“文字学”理论）对说而言，写从来就是坏的，只有坏的临摹，所谓好只是相对的。写剥夺了说的财产，只是多少不定。

德里达写道：“按照支配所有西方哲学的模式，好的写（自然的，活生生的，能知的，易领悟的，内在的说话）与坏的写（对意义的一种无效果的，无知的，外在的，默言的人工物）是对立的。（但是）好的写只能通过对坏的写的隐喻才被设计出来……对好的写而言，坏的写是一种语言学委派的模式和本质的幻象。”① 德里达暗示这种意思：所谓好的写及特性（包括逻辑）只是虚幻，写的独立性不可避免。

那么，传统说与写的自然关系便不纯粹了，它们之间的同一性断裂了，而呈现为不在场的写对逻各斯的屈从。这里的同一性也是在场的历史延续性。按照西方文化传统“……这里的线条按照直线或圆圈把最后的在场与原始的在场联系起来……这两个在场是相互和谐的，……②。西方哲学史的延续性、直线性、同一性就统一在所谓好的写，它使传统文化意义绵延不断，解构好的写（或语音式文字）无疑是使传统语言结构解体”。

逻辑与好的写是符合的，后者符合同一律。显现在场的好的写“就是由不矛盾原则支配的”③。以此推知，逻辑不属于坏

---

①② *La dissmination*, P. 172, P. 127.

③ Derrida, *L'eriture et la différance*, Editions du Seuil, 1967, P. 321.

的写。谁不称赞哲学经典在逻辑上无懈可击呢？但是按照传统，意义或观念在说与写的历时和共时结构中都是同一的，延续不变的（直线的）关系，牵住这条直线的就是逻各斯。

其实，如上如述，直线的断裂倾向本来就存在，而且写脱离说的距离随历史会越来越远。就总体而言，黑格尔、胡塞尔都想追溯某种希腊时代的精神理念，海德格尔甚至要回到前苏格拉底的原始语言。德里达认为这是不可能的，因为我们缺少由此及彼的桥梁。他问，这种追溯靠什么呢？言语的声音转瞬即逝，记忆亦无法长期保存，文字似乎是唯一的希望，但“语言中心论”的写者的文字从来不是心灵的忠实表达。文字的差异性及相互衍生互指生出的意义已经逐渐远离说、精神与记忆。

应当注意，德氏攻击的目标是语音中心论。他认为传统说和写的关系符合语音中心论，并把这种传统写的模式称为狭义的写。换句话说，他在解构传统说写结构中并不是以狭义的写（附属语音中心论的写）来代替说。狭义的“写”属于逻各斯的写（逻辑的“写”），属于应予以颠覆的形而上学之列，也应被“加上括号”。因此，解构话语对文字的统治并非以这种狭义的写去支配说（一种简单的颠倒），而是对传统说与写的关系及其思维模式的消解，把传统融解掉，或把逻各斯的声音融化，才能看见一种隐在的新文字。德氏认为，这文字是隐在的，因为逻各斯未被拆除，所以文字就从来没有彻底逃离逻各斯的束缚。尽管文字未曾与逻各斯完全同一，尽管实际上没有好的写，但写和说的话一直是形而上学的语言。所谓解构或消解就是批判形而上学语言的不真性（批判起“加括号”的作用）。真正的文字学只有在消解传统后才能建立（在此之前，它一直是“隐”的），在“隐”的文字之外并没有一个说与它对立，“隐”的文

字改造并融通了说和写。德里达用一大堆生僻的字眼描述他的“文字”（不受逻各斯控制的文本），这是他解构式批判后的“重建”。

2. 消解形而上学的“在场”结构

按照西方传统，言语必谈及某个对象，“声音”总与“现象”连接，总要说点什么。这个“什么”就是哲学上常说的“存在”，哲学家们还称它为真理、意义，等等①，德里达统称这些现象为“在场”。他指出，传统哲学就是在场的哲学，在场是哲学存在的基础。

“在场”的来源是逻各斯，它们之间的关系是意指关系（signification）：“特别是对真理的意指，对真理的一切形而上学规定，或多少直接与逻各斯或在逻各斯血统内的理性思想的要求密不可分，……在这个逻各斯之内，从未破坏与语音和本质的联系……语音的本质直接靠近作为逻各斯思想之内的，与意义联系的本质，并且生产它，接受它，谈论它，‘构造’它。例如，对亚里士多德来说，如果‘被说的词是心理经验的符号，被写的词是被说的词的符号’，这是因为声音（第一级符号—译者）与心理经验（第一级符号的生产者—译者）有本质的和最接近的联系……。”①

这里，心理经验派生语音。语音的意指对象，包括真理、意义、事物都是“在场”（即“所指”，它是观念或物质的对象）。声音具有构成“在场”的功能，书写符号（第二级符号）只是声音（第一级符号）操作意义（所指）的工具。换句话说，书

---

① Derrida *De la grammatologie*, les Editions de Minuit, P. 21.

写符号的能指属于声音，书写符号的所指属于意指对象。德里达认为，在这里，文字是不在场的，因为声音和对象都不是书写符号本身，而书写符号离开声音和对象便什么也不是，它一无所有，因此，文字本身是“不在场”的。同理，当索绪尔说符号自身包含能指和所指（声音和对象）时（像一片叶子的两面），他的定义从属于语音中心论传统，即把声音与意义相联系，并给声音以特权。

德里达认为，语音中心论支撑着“在场”的存在，即使在海德格尔的存在本体论中也残留着“在场的形而上学”，更不用说海氏之前的哲学传统了。“在场”的历史也是传统符号观念的历史，意义或概念的历史，它是我们至今奉行的理解事物的原则，渗透到我们的语言和思想方式中。我们依赖逻各斯，就像教徒离不开对上帝的信仰。我们需要阐释意义，否则文化世界将一片黑暗，造物主给我们以意义，就像用逻各斯之手把真理铭刻在心灵。

那么，如何解构“在场”的形而上学？德里达的方法是把概念、名称打上引号，把它们仅仅当作符号，将符号所代表的思想含义悬搁出去，他认为在某种方式上，“思想”意味着虚无。他解释说：“‘思想’（‘思想’即被称作‘思想’的词）意味着无：它是名词化（substantified）的虚空，是无派生物的自我同一，是力的“延异”（différance）的效果，一种话语或意识的虚幻王国，它的本质、基础（hypostasis）会被解构……”。[1]

同理，他也把“自我”，作者或专有名称“加上括号”，把词的意指对象说成是虚幻的，不真的。这自然是反对从词追溯到词之

① Derrida, *Positions*, Alan Bass, Chicago University press, 1982, P. 47.

外或词背后代表的意识或意义。德里达指出,“自我”是逻各斯的化身,它是意义之源。如果“源泉”死了,出发点便自然被悬搁了。这自然使人想起传统的时间概念,按其传统:一切对立都建立在起源和派生物,原型和重复,创造与被创造物(两者)之间差别的基础上”。①用传统说法,哲学含义上第一性的东西(源泉)派生第二性的东西,后者模仿、重复前者。按德里达特定说法,在形而上学那里,逻各斯是源头,它与思想是同一的,声音与意义是对应的。用形象说法,在历史上,这种对应性就像两条平行的、不中断的直线。两条直线有起点,也有终点(理念或类似的东西)。声音、写、意义这种直线的、历史的同一性就是时间的直线性。在德里达看来,后者象征着在哲学史中不断重复的,方向一致的起源(逻各斯)和目的(理念)的一致性。

如果“自我”,“时间”和“历史”的蕴含被括号搁置起来,只残余并无所指对象的符号,那么,也可以用同样方式解构“人”和“书”。德里达和福柯一起呼吁“人的终结”,他反对任何传统和新的人文主义(存在主义):“如果用对于‘人的实在’的中立化和不确定的概念替代‘人’的概念,……这是为了悬搁一直构成人的统一概念的前提,也是反对支配法国哲学某种理智或精神的人文主义。”② 在德里达看来,对逻各斯中心主义的解构,对“起源”和“目的”的摧毁,也是人的“终结”。

德里达提出,人的“终结”也是书的“终结”。在逻各斯的统治下,全世界只有“一本书”:解释逻各斯的书。只有一个

① *La dissémination*, P. 367.

② Derrida, *Margins of philosophy*, Chicago University Press, 1982, P. 115.

作者：一个大写的人或上帝。不同时代的各种书只是从各个角度解释逻各斯，是一本书的摹本。在书中逻各斯自己说话，告诉什么是真理。自从有了逻各斯，世界便是书的世界。离开书，世界似乎便是不可知的。书的出现并不是对写的赞扬。从柏拉图开始，书就被看作一种沉默的对话，记载内在的声音。这里，对话和思想是一回事，书是心灵对话的表现。

德里达的"文字学"是在传统的书和狭义的书写之外的，不能用传统书写中的价值判断它，它写在书外。与此同时，他也解构了传统的书应体现的形式逻辑。

综上可见，德里达认为，以逻各斯为中心的结构是自我封闭的（结构内任何成分都受起源和目的的束缚）。最基本的结构成分是能指与所指的对立，它是传统文化和日常语言赖以生存的土壤。没有逻各斯中心的特权，便没有先验所指的特权，因为逻各斯传统总认为意识（说话等）一定是关于某个对象的意识。① 随着"中心"的解体，能指与所指对立界线的解体，整个形而上学的基础就崩溃了。

二、德里达关于语言的理论：文字学

德里达认为，"文字学"是不能用书的任何传统观念束缚的，"文字学"表现在他的写作风格中，他的造句方法是难以言说的，"生造"出许多"符号"，具有"家族相似"的特征②。这些词难

---

① 不言而喻，德里达认为现象学的意向性原则属于逻各斯传统的一部分。

② 例如"différance"（延异），"sous rature"（痕迹），"hymen"（处女膜），"parasite"（寄生性），"supplément"（增补性），"double linéale"（双重线条），"dissémination"（播撒），"undeciable"（非决定的），"spacing"（间隔）等，参见 Derrida, *Positions*, Chicago University press, 1982, P. 43.

译难懂，但都是解构式书写（archi-ecriture）的效果，具有诸多相似性：离开逻各斯传统，离开逻辑，离开西方文化的根。

首先，一个关键字是différance。法文différence（差异）中的字母e被置换为a。他说"dfférance这个题目，当标上沉默的'a'时，在效果上不再起一个'概念'的作用，也不是简单词的作用……"。它留下痕迹同时又破碎了①。这字在字典中没有，是德里达生造的字，但读音与différence相同，两字的差异是无法读出的。他造这字意在说明文字学特性：它是不守文法规范的，多方位，无秩序，一种复杂的编排结构。用a代替e，这与西方传统理解方式相悖（按照传统：写是写出读音，由读音可理解文字意义）。"différance"从不显示出它完整的意思，因为它不是观念或概念，它离开了西方真理传统。

追溯词源，法文différé来源于拉丁文differre。后者有两种含义：其一是迟延，其二是间隔。德里达认为，法文différence遗失了这两种蕴意，所以应以新词"différance"补偿之。

索绪尔曾提出符号学的两条原则：任意性和差异性，两者互相适应，任意性表现为符号系统的差异性："无论我们考虑所指或能指，在语言系统之外既没有概念也没有存在的声音，而只有语言系统内的概念差别与声音"。②

德里达认为，索绪尔实际证明，所指概念绝不显示自己，概念只是在横向的符号链条中被描述的，这链条是一套差异系统的游戏。符号在差异之前和差异之外都不"在场"。或者说，语言是自己产生、创造、运动的、不再受那个不变的逻各斯支配。

---

① Derrida, *Positions*, P. 40.

② Ferdinand de Saussare, *The course of general Linguistics* New York, Philosophical Library, 1959, P. 120.

“différance 的游戏链与文字学其他术语是连在一起的:“如果我们考虑到在这条链中延异把自己出让给一些非同义的替代物……archi-écrture, archi-trace, Spacing, supplement, pharmakon, hymen 等等。①

“différance”亦指意指关系的运动,但关系的方向不是符号链之外的观念,而是符号之间的横向关系。在“différance”链中,某一符号保存了逝去符号的痕迹,它本身也被后继的符号“涂改”,经过不断“涂改”的符号留下一道道的“痕迹”,这些痕迹的流逝就像赫拉克利特之河:永远是自己又是别的。它表示了某种暂时性或间隔性(spacing),即“此刻”从异己中表现自己。用德里达隐晦的语言:“这间隔就是被称作 spacing 的东西,生成隶属时间的空间或隶属空间的时间。正是由于‘此刻’的这种构造,一种‘原始的’和不可缩减的非单纯性(所以也是非原始的)的综合符号或时间留滞(retentions),延长的痕迹,我称它为 archi-writing, archi-trace 或 différance,它同时是 spacing 和延迟”。②

因此,“延异”是一个在活动中融合诸成分的模糊术语,融合的诸成份是相似的。这样,我借用维特根斯坦的“家族相似”来概括德里达文字学诸术语之间的关系。

这些相似的文字学“家族成员”是相通的,它们都是广义的文字学成员,每一成员都综合了语音和文字的要素,它们交织在一起。德里达认为,“这一交织的结果就导致每一‘要素’

---

① Derrida, “*Marigins of philosophy*”, Chicago University press, 1982, P. 12、14.

② Derrida, “*Marigins of philosophy*”, Chicago University press, 1982, P. 12、14.

（语音素或文字素）建立在符号链或系统的其他要素的痕迹上。这一交织，这一织品仅仅是在另一文本的变化中产生出来的文本（德里达这里打通了两种不同性质文本的界线，如哲学与文学——译者）。在要素之中或系统之内，没有任何纯粹在场或不在场的东西。只有差异和痕迹的痕迹遍布各处……‘延异’是差异和差异之痕迹系统的游戏，也是间隔系统的游戏，正是通过间隔，要素之间才相互联系起来。这一间隔是空隙（interval）积极的同时又是消极的产物（‘différance’中的‘a’表示对积极和消极的不确定性，但它不能为这两个产生的术语所支配或分有）……，空隙也是口语链（也被称为时间链或线性链）的生成空间（becoming-space）；生成空间使得言语与文字之间相互对应，能够由此变为彼。”①

这大段引文概述了德里达文字学中语音与文字的相互关系。它有助于消除对德里达的误解：他并非笼统反对语音或说话，只是反对“语音中心论”；他不想以“文字中心论”与之对立。文字学是模糊的语言哲学，或德氏所称的“文本”，这里时间与空间，口语与文字的界线被消解了，它们互相适应，融化，转化。这里没有对立和支配者，只有无尽的痕迹播撒。所谓言语和文字的对立；主体和意识的主宰地位，是人们在想象中通过抽象，按照逻各斯的动机得出的。没有办法证明人类的言语先于文字或者相反；德里达也不笼统地反对意义理论，他只反对以逻各斯为中心的意义理论。在文字学中，意义的传达是通过文字学要素实现的：一个要素按“痕迹”指涉另一个语音或文字的要素。语音与文字的对立，只是“延异”的效果。形而上学的错误

① Derrida, *Positions*, P. 43.

在于把意义当做文字学之外的在场，它引诱我们通向康德批判的先验幻象。

德里达这样描述“文字学”的另一重要概念“Ladissémination（播撒）：“播撒把自己放在开放的‘延异’链条中……（播撒）并不意指什么，无法给它下定义……播撒产生了许多不确定的语义效果，它既不追溯某种源始的在场，也不神往将来的在场，它标志着……生衍着的多样性”。①

1976年，德里达出版了《播撒》，全书分上下两编，重点讨论了柏拉图的对话“斐多篇”和马拉梅（Mallarme）关于哑剧的观点。德里达认为“斐多篇”的全部论点都蕴含在柏拉图使用的 pharmakon 一词（希腊文，兼有“毒药”与“补药”的意思）。柏拉图在对话中经常交替使用这词的两种含义，从而常常使读者无所适从。因此，在德里达看来，pharmakon 无法实现柏拉图的意向，它无法达到“理念”，因为这个词是歧义的，它从属于一种陌生的“播撒”逻辑。1972年，德里达出版了《丧钟》(glas)。他在文本中故意制造一词多义，让书写和阅读变得复杂，含混不清。他以这种方式破坏传统逻辑的含义，以达到这样一种效果：让文字之间相互注目、贯通，丧失彼此界线，以使作者和读者都无法完全捕捉文字的跳跃。

文字学在结构上动摇了西方传统的语法学理论。德里达认为，传统的语法规则在语句形式的安排上仍旧束缚于传统逻辑，并使语言的形式与内容（语义）相对立。德氏的文字学书写不受语法规则的束缚，打破文法与字义的界线，使它们融为一体。他认为，différance 有两种作用：空间上的空隔和时间中的延缓。

① Derrida, *Positions*, P. 44、45.

“播撒”综合了这两种交互作用：文字像播撒出去的种子，并不朝向某一固定方向，它是多样的，自由生长的。“播撒”是文字学的“逻辑”，它的效果也是陌生的：文字意义的模糊不定，传统意义的丧失，误解的必然性等。

这样，“播撒”的文字学形成一种异样文字，它使自己处于书写与阅读的“零度”，丧失了传统的支撑点。

文字的播撒就是书写。

德里达很重视弗洛伊德的“话语”。1925年，弗洛伊德写了“关于神奇的书写——柏纸簿的笔记”一文，分析道：梦的活动像在记忆中无意识地绘画形，一种“书写”景致，梦中的书写是难以言传的密码，梦的分析只是研究密码。弗氏把梦中每个符号痕迹译为另一种已知其意的符号。德里达却认为，弗洛伊德总想再从梦中分析出清晰的意义，这仍是一种形而上学的企图，我们无法解说这个梦，梦完全是私人语言，它是无法翻译的。但德氏认为，弗氏谈到的梦文字特征，基本符合他自己的“文字学”：梦的书写是缄默的痕迹。“梦”的解析对德里达很有启发：梦中的言语只是梦中的动作要素，思想成为梦过程的图像，绝非词的抽象，时间融为空间，译梦成为译字。

书写的非意识离开现象学。现象学式的写是狭义的，像我们反复说过的，写出意向中要说的话，意向中的意义不是“痕迹”。德里达用“痕迹”说明已经解构了说与写界线的文字。

所谓“文字学的书写”只有在“痕迹”的背景下才容易领悟。“痕迹”开启了一个新的活动空间，新空间中没有旧哲学的位置，文字学不用新的哲学概念代替旧的概念，因为“哲学”也是可以“涂掉”的。

文字学与传统文字观的重要区别在于对文字功能的认识。

传统哲学持模仿论的观点，文字可以忠实地记录思想，是对记忆的补偿工具，属于知识论和真理论体系。文字学的文字是诗，是艺术，它不怕遗忘，因它只凭自由创造，不靠记忆的临摹，远离知识与真理。文字是有形的，实证的，它不是意识形态，不必想，不必听，只需“看”。德里达认为这种“实证”的文字可以避免形而上学。德里达的“文字”从不停留在任何一个极端，它流逝着，却不朝着一个方向；你甚至无法说它是什么，因为这等于为它下定义，加框子。对于传统观念，文字的策略是亦此亦彼，不要界线。他形容文字学活动在“边缘”，就像走在两国之界，两边都对你无奈，你尽得双方的风流。界线对你是无用的。当德里达写《哲学的边缘》时，他并不是在写哲学；而是写在哲学与文学的界线上，写在它们的空白处，那里没有“书”。

“边缘”亦是折叠，所谓此一与彼一折在一起，非此非彼亦非同是两者。德里达很讨厌判断词“是”，既然对一切都无法断言，那也就没有一种固定合理的东西。那么，解构是合理的吗？这种“以其道治其身”的提问是很自然的。这个反问是从逻辑推论而出，其真实蕴意为：你德里达是否要遵守逻辑？德氏不想遵守，却又不得不在书写时遵守，否则无人能读懂他的“书”（这是一个悖论，因为他反对“书”却写“书”），他不得不使用“传统”语言反对传统。这是一个“死环”，跳不出去的，那么德氏的文字学有价值吗？

德里达有句名言：“放弃一切深度，外表就是一切”① 深度属于他批判的形而上学，包括理性和逻辑。活动只浮在表层，别顾虑深层的形而上学，这是解构主义在价值观领域的革命，后

① *Dissemination*, P. 285, P. 255, P. 256.

现代主义正是从这里出发摧毁传统意义观的。

德里达隐藏着这样的意思：也许我又不自觉地陷入形而上学语言，但生活本身并不遵守逻辑，它是非逻辑的，无标准的，就像文字学，以一种陌生的逻辑在舞蹈。

陌生的逻辑：舞蹈——象形文字——无尽的地平线——杂多歧义，它们活动在新空间（德里达称其为第四空间。“写意谓着嫁接……表音文字发现自己被嫁接到非表音文字，特别是表意的汉字。它从汉字中吸收营养、就像一条寄生虫。”① 因此，新空间亦是个四方形（像汉字），它有各种形状的变化。

书写自然为交流思想，传统的交流是单纯和直线型的，表音文字适于这种交流，它有固定的含义，从说话到文字到思想，一以贯通，在转移中含义不损失，甚至在翻译中亦然。这曾被视为表音文字文明高于象形文字文明的证据。现在德里达却说表音文字幼稚，因为文字学的“家族相似”暴露出传统交流的虚假，它是“白色的神话”。“交流”从来就不是畅通无阻的。中国古贤人云：言不尽意。可见语意传达之困难，就像观赏诗画，无法把全部感受告诉别人。德里达也说，书写不能传给收信人，因为中途有太多的延搁，太远的距离和零乱的播撒。文字没有“地址”，自然不在场，所以他说，收信人“死了”（传统的交流“死了”），理解的权威（意识）“死了”。书写成了孤儿，四处飘零，无家可归，只好“播撒”自己，与意识和语义的直接同一性“断裂”，因为“没有纯粹在场的经验，只有延异的链条”。②

---

① *Dissemination*, P. 285, P. 255, P. 256.

② *The Margins of philosophy*, P. 318, P. 320.

德里达很欣赏胡塞尔列举的一个无意义的表达式："green is or"。按胡氏理解，它是无法意向的，不合逻辑语法的，所以是无意义的。德里达却说，这就是我的文字，它有文字学的意义①，文字学的语境是反逻辑的"流浪"，它不定性。

流浪的字之延异形成怎样的文本？"我会说我的文本既非哲学，亦非文学，……溢出，嫁接，蔓延，这就是我说的书写。"②

对德里达来说，传统的哲学和文学没有了，只有书写的文本，文本外一无所有。

---

① *The Margins of philosophy*，P. 318，P. 320.

② *Positions*，P. 71.

第4章

对照和比较

当代哲学的主要特点之一是多元化，大致说来，英美哲学和以德法为代表的欧洲大陆哲学似乎像火车的铁轨一样，各自向前延伸，永远平行，看不到交接汇合的可能。当然也有极少数脱离常轨的事例，比如卡尔纳普对海德格尔作过异常激烈的抨击（见第二章第二节），但却未见海德格尔的回应。又如哈贝马斯和利科十分注重对英美日常语言学派观点的吸收，但这种情况并不普遍，既未见到重要的英美语言哲学家有类似举动，也未见到双方就某一共同问题展开讨论和争辩。在1987年，牛津大学哲学系开了一门课叫“语言哲学”，来自世界各地的学生和访问学者参加听讲十分踊跃，讲课的印度籍教授早有心理准备，第一句话就申明，他要讲的语言哲学是伽达默尔、利科、福柯、德里达等人的观点，与罗素、摩尔、维特根斯坦、卡尔纳普等人无缘，不知情者要走，他不介意。话音刚落，哗地站起来一半的人，退出教室。此事说明，这两种语言哲学的区别是多么泾渭分明。

莫尔顿·怀特（M. White）把他主编的二十世纪哲学文选命名为《分析的时代》，如果把这理解为本世纪的哲学主流是英美分析哲学，那就错了。如果把“分析”理解为从康德、黑格尔

式的大一统的体系哲学分崩离析，理解成各种哲学的分化和分道扬镳，那就正确地把握了当代哲学的一个重要特征。当然，最大的分野就在英美和德法传统之间，虽然大家都在谈语言。

怀特在《分析的时代》序言中又说，他很想仿照希腊诗人阿基罗苦斯和当代英国哲学家伊沙亚·柏林的说法，把二十世纪的两大哲学传统的区别比喻为刺猬和狐狸的行为方式与习性的区别：欧陆哲学家像刺猬，他们致力于认识一件大事，而英美哲学家像狐狸，他们只满足于认识许多小事物，甚至只是一件小事物。这个说法对于相当多的现象是恰当的，当英美分析哲学家一味追求精确和清晰，沉溺于对什么是命题，疼痛发生在何处之类问题，喋喋不休地分析“猫在席子上”的结构和意义时，他们真有几分像生性多疑的狐狸，只想嗅出点什么异味，而不像欧陆哲学家那样有志于与“终极关怀”相关的大问题。

但用狐狸和刺猬的比喻来说明英美和德法传统的区别从根本上说又是不准确的。分析哲学家并非没有谈“大问题”的抱负。当代语言哲学的著名代表达梅特在一次接见记者时坦露心迹说，他确实有志于研究形而上学、自然神学、上帝存在等大问题，但人们最关心的问题恰恰是离基础最远的问题，他在基础问题上不断深入、不断修正，因此尚未来得及研究那些大问题。他所谓的基础问题是什么呢?就是语言。

在我国，有一种流传甚广的说法：当今世界上有两大对立的哲学思潮，一是英美的科学主义思潮，一为欧陆的人本主义思潮。从前面两章关于各位哲学家对语言的哲学研究看，这种说法虽然也捕捉了若干现象，但仍然是不准确的。后期维特根斯坦的“语言游戏”说、“生活形式”说，奥斯汀的言语行为理论，和科学有什么关系?胡塞尔对严格性和客观性的追求算什么“人

文"呢?海德格尔对于"此在"的分析，除非你把他的存在论动机改变为伦理动机，也是不能以"人文"来概括其宗旨和精神的。也许，正是从他们对于语言的关切，可以帮助我们看清科学-人文二分法是不得要领的。

本书的目的是从语言哲学的角度对当代英美和德法传统作比较研究，但这并不意味着我们一定能够，或者应该对二者的"根本的"、"本质的"差别给出一个说法。给不出来的原因可能是我们研究不够，但也可能本质主义的概念和思维习惯并不适合于我们的论题。不管怎样，我们将在本章中对二者的差异（以及某些一致和融汇）作出尽可能准确的描述。我们相信，有时描述不但比概括更可行，而且更适当。

许多人都注意到了，欧陆哲学和英美哲学的差异之一，就在于它们与黑格尔哲学的继承关系和对黑格尔哲学的态度。本书论及的德法哲学家，大多数尊重并或多或少地承袭了黑格尔的哲学思想，而且公开声言自己对黑格尔的尊重，而英美哲学家与黑格尔毫无渊源关系，不仅如此，许多人从不掩饰自己对黑格尔的敌视和轻蔑态度。确实，英美分析哲学从内容、方法到风格都是黑格尔的对立面，而德法哲学与黑格尔哲学则可以说是一种批判继承的关系。本世纪各派哲学家都以"反形而上学"相标榜，但实际内容和锋芒所向则大不相同。分析哲学家把黑格尔哲学当成最糟糕的形而上学的典型，他们心目中的形而上学是思辩哲学，即不通过经验研究而对世界的性质有所论断。而欧陆哲学家所谓的形而上学，则是一种无批判地继承从柏拉图到笛卡尔再到康德的主流哲学传统的态度。在很大程度上，双方会把对方的主张视为形而上学。卡尔纳普批驳海德格尔，和罗素猛烈抨击黑格尔的基调是一致的：企图以思辩和冥想的方法对实

在有所论说，但其重要而有趣的结论不过是误用逻辑和语言的产物。可以设想，如果海德格尔要回击卡尔纳普，他一定会讥笑对方的狭隘和偏见，停留于文字的表面意义而疏于探究事物底蕴，就像中国的禅宗大师指斥对方“执于名相”，迷误于“文字障”一样。

另一方面，英美传统与休谟哲学的关系，则是欧陆各派哲学所没有的。

美国哲学家罗蒂（R. Rorty）指出，英美分析哲学实际上继承了自笛卡尔开始，在康德那里达到顶峰的近代认识论传统，而欧陆哲学则背离这个传统。我们认为，这个说法在相当大的程度上是正确的。当然，正如本书第二章中所说，英美语言哲学把自己视为从近代认识论作了一个语言转向的产物。但和欧陆哲学相比，这种哲学从出发点到归宿，和认识论传统藕断丝连之处确实不少。英美的语言转向，不过是用语言代替了传统认识论中思想或理性的地位，或者说，把哲学的基础往下深入了一个层次，用表达、交流代替认识，使其成为哲学的中心话题。从更深远的角度看，它仍然承认哲学有一个基础，而哲学研究就是探查和夯实这个基础。这个基础有如大地，在它之上仍然是人类知识之树。相比之下，欧陆哲学（也许现象学不那么明显）对传统认识论的“叛逆性”就要强得多，各派各家提出种种理由攻击认识论的主流地位。说实话，我们很难说后期海德格尔是继续专注哲学，还是移情于诗歌。我们更难说清楚，像罗兰·巴特(Roland Barthes）和德里达晚近写的那些东西，和哲学论文到底有什么相同之处。

在欧陆哲学家那里，消解哲学的倾向十分强烈（罗蒂已正式宣称哲学被“后哲学文化”所取代），而英美分析派哲学家却

依然对哲学充满敬业精神。唯一的例外是维特根斯坦，他前后期都分别以不同的理由主张取消哲学。但是，他的主张在自己阵营内遭到了坚决反对，而他本人则成了分析传统中唯一得到欧陆派青睐的人。实际上，维特根斯坦取消哲学的理由和欧陆派大不一样，基本上是出于自负。在《逻辑哲学论》中，他宣称他已经一劳永逸地解决了哲学的根本问题，哲学是由于无事可做而不必存在。在《哲学研究》中，他提出哲学不过是一种语言病，让事物保持原样，就不会产生哲学困惑。这相当于说：天下本无事，庸人自扰之，不弄哲学是解决哲学问题的唯一办法。他并不像欧陆哲学家那样，认为有必要以另一种文化形态代替过了时的哲学。

当然，对两种哲学传统的比较研究应该比以上泛泛而谈更深入、详细、具体。下面，我们首先比较两方面在语言上的见解，以及对哲学的中心问题——意义的各种不同看法，然后对最重要的哲学家捉对比较研究。将胡塞尔和弗雷格配对的理由是不言而喻的：他们是同时代人，彼此打过直接交道，发生过直接影响，研究的问题有共同之处，而且在相当大的程度上是两个传统的开山祖师。海德格尔和维特根斯坦也很可一比，两人思想深邃，见解别具一格，在本传统中承上启下，是影响最大的人物，而且在使语言成为哲学中心话题方面起了最大的作用。将英美日常语言学派哲学家，尤其是言语行为论者和德国的哈贝马斯，法国的利科相比较具有特殊意义，因为这是难得的两种传统发生交汇的例子。如果我们期望两大传统能够实行对话取长补短和交融贯通，那么现存的成功的事例最能给人以启迪。我们还将对伽达默尔和德里达的分歧争论作一番讨论研究，这是欧陆哲学内部的事，但他们两人之争是当代哲坛上的大事、盛事，不

可不提。更重要的是，我们应该注意，德法哲学并没有因为地理原因就被紧紧地“统”在欧洲大陆这一概念之下，指出德法的差异，其重要性不下于研究它们作为一方与英美的差异。当然，在英美分析派一方，也存在一些歧异，比如美国哲学家的实用主义气质和对自然主义的偏爱，在英国哲学家身上一般是见不到的，不过这种歧异并不重大，不值得专门讨论。最后，我们要讨论两种传统有无合流的可能，对某些为人津津乐道的趋同倾向作一番评论。

第一节　语言与哲学:不同的语言观

一、共同点

在二十世纪，不论是英美分析哲学家，还是德国和法国哲学家，都把研究语言置于解决哲学问题的中心地位。罗素认为，哲学问题，说到底就是对语言进行逻辑分析；维特根斯坦主张，哲学的全部任务就是语言批判，因为哲学的困惑都是由于人们误解了语言的性质产生的，赖尔、达梅特和其他许多人一样，都明确宣称，语言分析是哲学唯一的、全部的任务，只有通过研究语言，才能解决哲学问题。海德格尔既把语言与本体论相联系，又把语言当成人的本质属性。他说，语言是人的世界，是存在的住所，语言是使人之所以成为人，使人与动物相区别的东西；伽达默尔认为，语言是哲学思考的中心问题，它在本世纪哲学中处于中心地位；而利科认为，对语言的兴趣，是今日哲学最主要的特征之一，我们这个时代最突出的一个特点是，许多哲学家把对语言的理解当成解决基本哲学问题的必要准备。

我们曾在本书第一章阐明，从古希腊到近代，西方哲学中一直存在重视语言的传统。但是，当代哲学家并不是在传统的意义上重视语言，他们不是在仅仅把语言当成思想的载体，当成交流思想的工具这种意义上重视语言。在这一点上，不论英美分析哲学家，还是德法哲学家，意见都是相同的。艾耶尔曾提出，思想过程及其语言表达没有区别，戴维森认为，只有在语言共同体中的生物才有信念，达梅特坚持说，所谓语言哲学家，就是这样的人，他们不但认为研究思想可以借助于研究语言来进行，而且认为只有通过对于语言的说明才能获得对于思想的全面说明。海德格尔由于把语言抬高到了本体论的地位，因此坚决反对把语言仅仅当成交流思想的工具，他认为这种看法大大贬低了作为逻各斯的语言的意义。伽达默尔对于语言的态度与海德格尔相似，他认为语言不仅是人在世界上所拥有的东西，人正是因为语言，通过语言，才拥有世界。他明确指出，语言不是纯粹的交流手段。

与近代哲学家形成鲜明对比的是，现代哲学家在论及语言时，基本上都持反心理主义立场。前面已经说过，弗雷格研究哲学逻辑的三条原则之一，就是要把心理的东西和逻辑的东西，主观的东西和客观的东西分开。他的立场对胡塞尔有直接影响，当胡塞尔在《算术哲学》中的心理主义观点受到弗雷格的猛烈批评后，他就放弃了原先的立场。他把语言表达式的意义视为客观的、属于逻辑的东西，反对将它和心理体验的表达混为一谈。弗雷格的反心理主义立场对分析学派具有长久和深远的影响。逻辑经验主义者是反心理主义的，艾耶尔在《语言、真理与逻辑》中把对一个命题的证实的逻辑蕴含和心理过程严格区别开，认为必须以前者为判准。维特根斯坦在《哲学研究》中对于疼痛

的分析是鲜明反心理主义的，被人称为语言的行为主义观点。赖尔在心身问题上痛斥笛卡尔的机器幽灵说，蒯因出于反心理主义，拒绝“意义”这个概念。伽达默尔的现代解释学也具有反心理主义倾向，施莱尔马赫的传统观点认为，最好的解释相当于解释者洞悉文本作者的内心活动，而伽达默尔坚持，解释不涉及作者的心理经验，只涉及文本自身的意义。

二、不同的哲学与不同的语言观

如果说，在以上三个方面英美哲学家和德法哲学家有共同之处，那么，在更多的地方他们的观点有巨大的差异。首先，他们重视语言的原因和背景就大不相同。他们对语言的看法，对语言与哲学之间关系的见解，植根于他们各自整个的哲学学说，与其说他们共同地重视语言，一致地用阐释语言的方法建构自己的哲学理论，不如说他们在营造自己的理论大厦时不约而同地把语言当成了一种重要的建筑材料，语言在他们的理论大厦中处于什么位置，起什么作用，则是大不一样的。

对英美分析哲学家而言，他们对于为何要通过研究语言来研究哲学有大致相同的见解，或退一步说，他们在一个学术共同体中，使用相同的规范从事哲学研究活动。他们基本上都承认本世纪初发生的语言的转向，这个转向的理由大致有以下几点：第一，研究人的思维活动和认识能力应让位于探究语言表达式的意义，因为后者才具有公共性、客观性和直接性；第二，传统哲学大多是形而上学思辩的产物，揭露其谬误的最有效方法是指出其对于语言的误用；第三，即使对语言的地位、功用有不同的看法，最低限度可以同意，把语言所代表的对象的本体论地位搁置一旁，就大家有一致用法的语言加以比较，是避免

无谓争论，有效探讨哲学问题的可取方法。当然，他们在以下重大问题上也有不同看法和争论，比如，语言是否完全等同于思想，语言是否是一个自足的王国，能否通过研究语言的结构而推知世界的结构，人工语言是否优于日常语言，等等。

英美哲学家之间有观点对立，但这是一种哲学之内的不同观点，他们见解的异同与他们是否承认有一个语言的转向，以及是否承认哪些转向的理由无关，而德法哲学家每人都有自己的哲学，对他们而言，有多少种哲学，就有多少种关于语言的主张。

胡塞尔重视语言与他初期研究逻辑有关，他把研究语言当成研究逻辑的必不可少的准备工作。他把哲学当成一门严格的科学，语言意义的客观性可以取代心理活动的主观性，语言的先验基础有助于阐明人的意识体验的先验的意向性结构。胡塞尔是本世纪哲学家中最迷恋认识论的人之一，因此在他的整个现象学体系中，语言的作用相对于其他哲学而言要小一些，与认识论的联系更紧密一些。海德格尔的整个哲学围绕着“在”而展开，他对在与时间作苦苦追索，是有感于人们对存在的遗忘。他把存在和语言直接联系，认为语言是存在的居所。与其他许多哲学家不一样，他大谈语言，实质是在大谈存在，探讨存在的意义。伽达默尔同意海德格尔的下述论点：理解是此在的存在方式和普遍规定性，但他由此而把本体论的优先性放在理解上。他认为，世界本身体现在语言中，能被理解的存在就是语言。他在哲学中试图完成的，是解释学的本体论转折，他并不认为语言本身具备本体性存在的资格，而是因为它是本体性存在向我们显现的唯一媒介。对哈贝马斯来说，人的社会关系中最基本的关系是与他人的借助语言进行的交往，对人性的最大压抑和扭曲

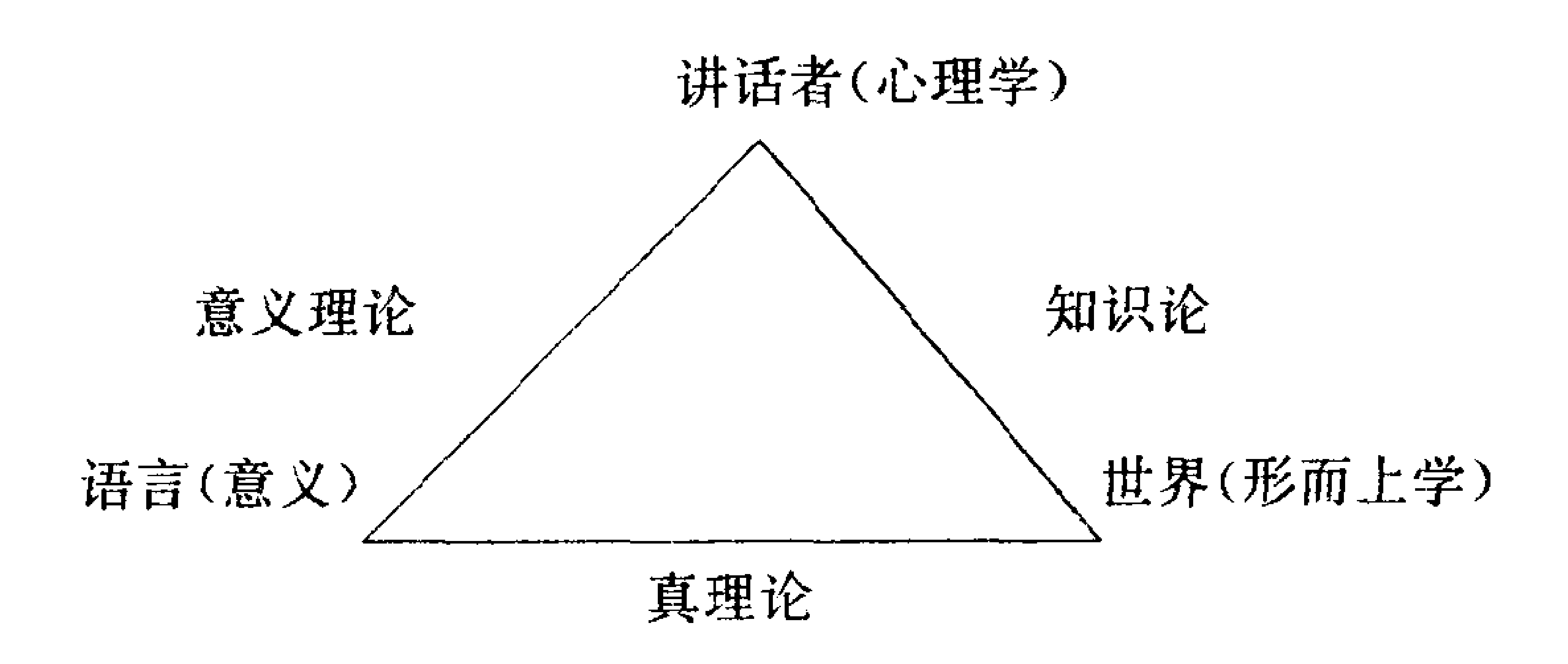
不在经济和社会方面，而是遭到扭曲的伪交往，人的主体性的确立，人的道德规范的基础，都在于语言的交往作用。显然，哈贝马斯对语言的兴趣服务于他对人性的认识，对人际关系的分析，最后落实到对社会的批判上。在当代哲学家中，利科是最能体现兼收并蓄精神的，他重视语言既有本体论，也有认识论，还有方法论的动机，但这并没有掩盖他的主要关注点：人文科学与社会科学，个人以及处于社会和历史中的人。因此他说，当代哲学家在寻求一种包罗万象的语言哲学，以说明人类行为的众多功能，这些功能之间的相互关系，因此他利用英美语义学和言语行为理论，完成从个人到自我的阐释与建构。德里达的哲学以批判、否定、颠覆为特色，他要批判传统的形而上学，他的路数是从意识形态的结构追踪到语言的结构，因此他的解构对象是“在场的形而上学”、“逻各斯中心论”和“语音中心论”。

三、语言、世界与人

语言、世界（存在）和人（讲话者）三者的关系，是哲学中研究语言的重大课题与基本前提，英国哲学家伯兰克本在《对词的扩展》一书中提出，语言哲学力图达到对于讲话者、语言和世界这三个因素的理解（研究这三种因素的分别为心理学、意义和形而上学，而研究三者关系的则分别是意义理论、真理论和知识论。如下图所示）① 话虽这么说，但分析传统的哲学家中大部分人在研究中忽略了人这个因素。另外，不论在英美还是在德法传统中，都有人表现出这样一种倾向，把语言当成自立、自足的领域，认为可以不谈语言指向世界的作用而研究语言的

① S. Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford, Clarendon Press, 1986, P. 3.

意义，达致对语言的理解。



分析传统忽略人，可能是弗雷格起了带头作用。他是逻辑学家，只对语言符号与所指示的对象之间的关系感兴趣，他既不对语言如何发挥作用表示关注，又不去探讨意义形成的原因及机制，他把语词具有某种意义当成一个已经给定的事实。在他的学说中，一边是语言，一边是世界，上述三角关系变成了二元关系。弗雷格之后的罗素、前期维特根斯坦、卡尔纳普，一直延续到今天的蒯因、戴维森、达梅特、克里普克等人，一直是以逻辑的眼光看问题，人这一因素要么不存在，要么在远处作为不言而喻然而无关宏旨的背景（罗素的思想较庞杂，他也用心理意象和行为解释意义，但这在他的哲学中居次要地位）。

后期维特根斯坦提出意义即用法和语言游戏说，斯特劳森批驳罗素的指示论强调语言的使用情景，以及奥斯汀和塞尔提出言语行为论，终于把人的因素带入话题，因为要说语言的使用，就回避不了人这个使用者。但是，仔细研究之后可以发现，在他们那里，人不过只是语言承载者，就像水必然要装在杯中，物体必然要存在于空间中一样，空间的性质并没有影响物体。在

他们那里，人是一个没有内部意识结构，没有意志，没有社会历史特性的东西。人不以自己的特性影响语言，人是语言方程式中的常量，处处离不开它，但它不起作用，不是影响函数值的自变量。这一点在维特根斯坦和赖尔的行为主义倾向中表现得最为明显：人的作用不过表现为环境刺激作用的动作，甚至当维特根斯坦论述理解问题时，也不谈人的主体性和主体结构。

与上述态度形成鲜明对照，胡塞尔对语言的论述与他对人的意向性意指行为、赋义行为等一系列复杂的内部过程和意识活动有关。在伯兰克本的三角形中，人那一项在胡塞尔那里真正起到了作用，没有人的意识活动，建立不起语言与世界之间的关系。在胡塞尔看来，意义来源于人的意识活动，通过意识对某个对象的念及，表达行为与对象性的东西才建立了联系。语言的符号本身没有任何意义，是人的意向性活动赋予它们以意义。意义不但与赋义活动有关，还与赋义活动的内容有关。

胡塞尔的方向深刻地影响了现代德国哲学传统，可以说现象学、存在主义、解释学在这个问题上有一脉相承之处。对海德格尔来说，存在是人的存在，人生活在世界上，这指的是人生活在语言中，语言是人的世界。在海德格尔的哲学中，逻各斯具有特殊的意义。他分析说，在古希腊时期，逻各斯除了具有“言说”的含义，还有“聚集”之义，逻各斯是语言的基础，而人是处于逻各斯之中、处于聚集状态之中的人，人是能动的，是聚集者。这就是说，逻各斯即存在，逻各斯也即语言，而处于逻各斯之中的人把语言和存在联系起来了。也可以说，人、语言和存在是一而三、三而一的。伽达默尔对海德格尔的上述思想心领神会，他也赋予语言以本体论地位，并在主张语言与世界不可分离的同时，主张人以语言的方式拥有世界，这样，在伽达默

尔的解释学中，人、语言和世界是密不可分的。利科和哈贝马斯借鉴和发挥了解释学的哲学思想，人在他们的理论中具有不可或缺的地位，他们对语言的分析，对语言与社会关系的阐述从来没有脱离人。他们固然没有人、语言、世界三位一体的主张，但在他们那里，语言是人与世界，人与人发生关系的媒介，对他们而言，不存在脱离人的语言与世界的关系。

四、语言是自足的吗？

与上一问题相关的问题是，总的来说，语言是世界的某种标志或反映，还是可以成为一个自立、自足的体系？当然，几乎没有人主张语言与世界毫无关系，但对于语言依赖世界到什么程度，即我们是否可以暂时完全不理会世界，也能把语言的结构、功能、意义说清楚，还是只能联系到世界才能充分阐述语言的这些性质，不同的哲学家或哲学流派持不同的看法。

关于语言的自足性，英美和德法传统并未形成对垒。两方内部都有人主张语言的自主性，也有人反对这种观点。当然，在不同的传统中，赞成和反对的理由是不同的。

也许是曾经相互影响过的缘故，弗雷格和胡塞尔都明确主张语言不自主，尽管弗雷格把语言和对象是两个独立的王国当成不言自明的前提，而胡塞尔主张人的主体性意向活动有一赋义活动，才使语言具有意义。但他们两人都认为意义和所指对象有区别，同时在大多数情况下，意义和所指对象有联系。

在分析哲学内部，在前期罗素和维特根斯坦主张逻辑原子论时，语言与世界的关系正如实物与其镜像的关系一样区别明显，且对应分明，但在此之后，这种区分减弱了。虽然语义学研究的前提就是语言与对象的关系，但对象的作用减弱了，分析

哲学家倾向于就语言谈语言。难怪艾耶尔在《罗素和摩尔：分析的遗产》一书中将罗素的哲学概念称为老式的，因为他坚持命题的成立需要得到外部的证实，而新一代的分析哲学家已经逐渐离开这个传统了。[1] 罗素也抱怨说："有些哲学家……愿意把语言看成一个独立的领域，打算忘掉语言的目的是和事实发生关系，便于我们应付环境。"[2]这种倾向在蒯因的整体论那里表现得最为充分，在蒯因看来，整个语言系统可以在内部作各种调整，并非每个命题都受经验事实的制约。

结构主义者有强烈的倾向，主张语言是一个自足的体系，语言的意义不是来自外部世界，不是来自语言与对象的关系，而是来自系统的结构。比如，索绪尔就认为，语言系统中语词的价值和意义仅由系统中其他符号决定，即由该词与其他符号的联系和区别决定。利科批判了这种看法，他说，照这种看法，语言就不再是心灵与事物的中介，而只是一个自足的系统。德里达虽然要对结构主义进行消解，但在这一点上却继承了结构主义的基本精神。他所批判的西方一大形而上学传统，就是这种主张：要理解语言符号，必须参照某种客观的、外界的东西。他认为符号的意义得自于与其他符号的区别，文本之外没有任何东西，除了符号，别无其他。语言是一种绝对自主的自我关联过程，在此过程中，每个所指可以转变成能指，这个过程是无穷无尽的。因此，语词的意义也是变化流动的，因为没有东西使其固定下来，他认为，说有固定不变的意义是一种形而上学，是歪曲了语言的真实本性。

---

① A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, P. 10.

② 《人类的知识》，第75页。

五、书写语言与口头言语的区别

“语言”是一个一般的、概括性很强的概念，它可以指语言学研究的对象，它具有系统性、抽象性，它也可以指人们在交流中具体讲出的一段话。它的载体可以是声音，也可以是文字。这两种区别并非无关紧要，它涉及到对语言性质、功能的看法，它与哲学地思考语言大有关系。

索绪尔指出，语言和言语活动不能混为一谈，语言不是说话者的一种功能，而言语却是个人的意志和智能的行为。把语言和言语分开，就是把社会的东西与个人的东西，主要的东西与从属的、偶然的东西区别开来了。[①]他在同一本书中还说：“语言和文字是两种不同的符号系统，后者唯一的存在理由是在于表现前者。语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的。但是书写的词常跟它所表现的口说的词紧密地混在一起，结果篡夺了主要作用；人们终于把声音符号的代表看得和这符号本身一样重要或比它更加重要。这好像人们相信，要认识一个人，与其看他的面貌，不如看他的照片。”[②]当然，以上看法并不是由索绪尔首次提出。在他之前，德国语言学家洪堡（W. von Humboldt）就提出过对于语言和言语的区分，而很早以前，亚里士多德就认为口头语优于书写语。

在英美哲学家当中，很少有人注意到上述两种差别，或对存在差别的主张表示意见。这反映了英美传统和德法传统的一个基本区别，对英美哲学家而言，语言或多或少总是抽象的东

① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京，商务印书馆，1982年，第30、35页。

② 同上书，第47—48页。

西，他们总是程度不等地以逻辑的眼光看待它，因此，以上差别对他们来说意义不大。而德法哲学家注重的是与人和生命有关的方面，因此抽象和具体的差别，逻辑的东西和活生生的东西的差别，就不是无关宏旨的。以上分析可由下列事实得到映证：当英美分析哲学从逻辑分析转到日常语言分析时，所用的例证变成了口语式的言语。斯特劳森批判罗素的指示论时，所用的例子之一是"现在的法国国王是秃头的"，罗素反驳说，如果将此句改为"1905年的法国国王是秃头的"，他的论证就失效了。显然，斯特劳森的例句更接近口头言语。维特根斯坦在《哲学研究》中所举的使用语言的例子，如发命令、讲笑语、猜谜语、诅咒、祈祷等等，几乎全是口头言语。当然，重视语言日常用法最甚的要算提出言语行为理论的奥斯汀，无怪乎他最赞同索绪尔关于语言与言语的区分，将其作为言语行为理论的内容之一。

另一方面，欧洲大陆哲学家中重视语言中区分的远不止索绪尔一人。对海德格尔来说，他的语言（die Sprache）既包括索绪尔的语言，也包括他的言说（Sprechen），但在这之上还有一种更抽象、更实在、更本真的说（die Sage，sagen），前一种说是人用语言说，后一种说是语言本身在说，历史在说，天道在说，而人说实际上是语言通过人在说。这种说和显示（die Zeige，zeigen）近义。存在将自身显示出来，这就是存在在说着。利科同意索绪尔的区分，他把这种区分表述为语言和话语（discourse）的区分，他强调话语是作为一个事件而被给予的。他从以下四个方面具体作了阐述：第一，话语是瞬时和当下实现的，而语言却在时间之外；第二，语言没有主体，而话语通过人称代词等等指示出了说话者；第三，语言只在系统内与其他符号有关，而话语是关于事物的；第四，语言只是交流的前提条件，而话语

使得交流实际上实现。①

言语优于文字的观点受到德里达的猛烈攻击，他认为这是西方哲学中占统治地位的形而上学——逻各斯中心主义和语音中心主义的表现。这种形而上学认为说比写自然，说是第一位的、活生生的，写是派生的、无生气的。他认为，这种说与写的区别和对立是一种神话，必须消解。他提出了他的所谓文字学，以为可以化解说与写的对立。伽达默尔和利科则充分承认口头语和书面语的差异，充分注意书面语的特点，因为从解释学的立场出发，他们面对的是超越了时间限制，脱离了言说环境，去除了讲话者心理因素的文本，不重视这些文字性的特点，就无法为解释者的理解提供空间。当然，他们也承认口头语的直接当下性。可以说，德里达、伽达默尔和利科三人都不认为口头语和书面语有孰优孰劣的问题，差别在于德里达大肆攻击对书写语言的贬低，并力图消解二者的对立，而伽达默尔和德里达承认二者有区别，并分析和揭示各自的特点。

六、语言与数学和逻辑

可以说，分析哲学产生的根源在于用数学和逻辑的眼光重新审视语言，用数学和逻辑的方法分析、改造、重建语言。在是否应该将语言数学化和形式化的问题上，表现了英美哲学和德法哲学最不可调和的分歧。

分析哲学的奠基人弗雷格在《概念文字》这一著作中创立了一种符号语言，即纯粹思想的语言，并阐明了如何用这种语

---

① 利科：《解释学与人文科学》，陶远华等译，石家庄，河北人民出版社，1987年，第135—136页。

言进行演绎。他认为，他的概念文字与日常语言的关系相当于显微镜和眼睛的关系。他说："如果说哲学的任务是通过揭示有关由于语言的用法常常几乎是不可避免地形成的概念关系的假象，通过使思想摆脱只是语言表达工具的性质才使它具有的那些东西，打破语词对人类精神的统制的话，那么我的概念文字经过为实现这个目的而做的进一步改进，将能成为哲学家们的一种有用工具。"①在弗雷格之后，罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等人都提出了形式化的理想语言的设想，并利用这种语言的初浅形式帮助阐明自己的认识论学说。

日常语言学派的哲学家对语言数学化形式化的方法作了批评，认为这种方法太简单机械了，改造之后的语言脱离人的真实思维和生活。但和德法哲学家根本性的、激烈的否定态度比较起来，这种批评就太温和了。况且批评者中不少人还认为，日常语言和逻辑语言并不是处于不可调和的对立之中，而可以互相补充，人工语言的简化模式也可以帮助发现语言实际用法的复杂性。

胡塞尔受到弗雷格和其他逻辑学家的深刻影响，因此在欧陆哲学家中，他的观点和气质是最为接近分析哲学的。比如他和许多分析哲学家一样，承认有一类命题为分析命题，它们的真实性与事实无关，完全因其形式而真。尽管如此，由于哲学目标的根本差异，他与分析哲学家还是分道扬镳了。"对弗雷格来说，逻辑是根本的。当胡塞尔能确保形而上学和认识论思考必须建立于逻辑之上时，他最终是把现象学更为根本地'理解为纯

---

① 弗雷格：《弗雷格哲学论著选辑》，王路译．北京，商务印书馆，1994年，第2、4页．

粹关于经验基本成分的理论。'……当胡塞尔注意到数学和数理逻辑的形式语言时，他所关心的是最终用日常语言提出的现象学描述。"①

由于把语言视为对存在的显示，反对将语言视为交流的工具，海德格尔对于将语言数学化、形式化的作法抱敌视态度，认为语言被数学化之后就不能表达存在的神秘性，成了单义的、机械的符号系统，导致语言的死亡。基于类似的理由，伽达默尔认为数学化和形式化的人工语言根本不是语言，因为这种语言与生活无关，与人类共同体无关。

由于对数学和形式化方法有爱憎亲疏之别，英美哲学家和欧陆哲学家在表述风格方面形成了有趣的对比。前者的特点是概念的简单性和构造的复杂性，而后者正好相反。根据现代数理逻辑提供的方法，一个数学系统可以由一些简明的初始概念和推理规则推导出来，其代价是推导过程会极其冗长复杂。罗素的逻辑原子论和卡尔纳普对世界的逻辑构造就有此特征。而欧陆哲学家则喜欢自制一些复杂、冷僻，包含大量、多方面含义的概念，如海德格尔的"此在"，德里达的"分延"，等等。这些概念本身已经包含了哲学家的基本观点，后面的复杂推论就不太必要了。

与前述问题有关的一个问题是，语言是否会起到遮蔽和扭曲思想，妨碍人们理解世界的作用？在这个问题上，英美和德法传统的对立也是明显的。弗雷格、罗素和前期的维特根斯坦等人认为，自然语言本身是有缺陷的，它是社会、历史发展变迁的

---

① 汉斯·D·斯鲁格：《弗雷格》，江怡译，中国社会科学出版社，1989年，第96—97页。

产物，其中充满了由于人的心理因素带来的模糊和含混。能够正确表达思想、理解世界的是语言的逻辑形式，但它被语言表面的语法形式掩盖了，因此自然语言常常导致哲学上的谬误，一般判断句的主谓词逻辑形式就是例子之一。正是在这种意义上，他们提倡用人工语言（即去掉了一词多义等缺陷的语言）从事对于哲学、数学基础的研究。

对于伽达默尔来说，根本不存在语言对思想和世界的扭曲这种问题。因为“语言是理解本身得以实现的普遍媒介”，“世界本身体现在语言之中”。“能被理解的存在就是语言”。这就意味着，要撇开语言，要在语言之外去追求“纯粹的”思想，追求“原本的”世界，是一件徒劳无益的事。利科作为最善于了解分析哲学的解释学家，从两个不同的方面来评价语言。他以语词的一词多义为例说，这既有积极的一面，也有消极的一面。积极方面是非常经济，在需要有人类经验的无限变化和个人观点的无限多样的无限词汇的地方，语言的一词多义表现出优越性，在诗歌中，尤其是在使用隐喻和象征的地方，正是靠一词多义才创造出新颖、独特的效果。但一词多义同时又有产生歧义的危险，它把语言完全变成一种从上下文出发碰运气的解释工作，它往往制造出各式各样的误解，在科学中，一词多义是完全应当避免的。

第二节 意 义

意义问题是语言哲学的核心问题，英美和德法哲学家都对这个问题有研究或议论。相比较而言，英美哲学家对这个问题的

研究要专心致志得多，他们之中的著名人物都力图直接回答“意义是什么”的问题，提出自己的意义理论。在英美传统之内，意义问题是哲学研究的主线，不同的理论提出来了，围绕着不同的回答引起了许多激烈而有益的争论。从第二章可以看出，哲学家们把意义归结为对象、证实方法、用法，等等，并探讨意义与经验、与真理诸方面的关系。而德法哲学家中似乎没有人视专门研究意义为本职，他们的一些睿见是在阐发自己的学说中带出的或涉及到的。他们的见解不如英美哲学家那么集中，那么直接回答意义是什么的问题。比如胡塞尔认为意义是先于语言的东西，它不一定与语言有关系，海德格尔认为意义不过是言谈中勾连起来的东西，等等。

另一种对比是，英美哲学家研究意义范围较窄，显得较为拘谨，他们基本上局限于研究语言表达式的意义，和语言的使用者关系不大，和语言的接受者关系更小，只是在偶然的情况下才触及社会、历史、文化等制约条件。而德法的研究者眼光开扩得多，他们远远不是像英美哲学家那样反复、集中地探讨语词和语句的意义（只是泛泛地提及整个语言系统的意义），而是研究一件文本的意义，研究意义在社会、历史、文化传统变迁中的遭遇。相比而言，他们没有专门、正式地对“意义是什么”给出完整的答案，不过因此也避免了许多纠缠不清的争论。

当然，两边都有人对问题持否定态度。比如，蒯因认为根本不存在意义问题，因为没有可以被称为“意义”的东西。他主张用对于“意义相同”作分析来代替对意义的研究。德里达基于反对逻各斯中心主义，主张不能认为文本、话语或符号有清楚的、确切的和固定的意义。对意义的确定会落入在场的形而上学，会歪曲语言的真实本性。

一、意义和心理内容

如前面所说，反心理主义倾向是本世纪大多数哲学家的基本态度，在意义问题上亦是如此。几乎没有人把语言表达式的意义当成心理意象、心理体验，不仅如此，很多人还明确地表示，他们理解的意义，具有一种公共性，必须与那种因人因时而异的心理活动的图景或过程相区别。

把区分心理的东西与逻辑的东西当成哲学原则的弗雷格写道："指号的指称和涵义都必须和与之相联系的意象(image)区分开来。如果一个指号的指称是感觉的对象，则我们关于它的意象是一种内心图象，这种内心图象来自对于我的内部或外部的感官印象与活动的记忆。意象往往充满了情感；它的各个部分变化不定。即使对于一个人来说，同一种涵义也并不总是伴随着同一意象。意象是主观的；一个人的意象不是另一个人的意象。所以，和同一个涵义相联系的意象之间也是有各种差异的。画家、骑手、动物学家对于名称'亚历山大大帝的战马'可能会有各种各样非常不同的意象。因此，意象在本质上不同于指号的内涵。指号的内涵很可能是许多意象的共同性质，因而并不是个别人心灵中的某一部分或是某个人的一种特殊思维模式；因为，我们不能否认人类拥有代代相传的共同思想宝库。"①

与弗雷格同时代，并受弗雷格反心理主义倾向影响的胡塞尔也强调，意义和心理体验之间有本质区别，绝对不能混淆。心理体验是变动不定、因人而异的，而意义是始终同一的、客观的。虽然表达行为是一种授意性心理行为，但表达式的意义是行

① 《语言哲学名著选辑》，第4—5页。

为的内容，它不是心理学意义的内容，而是通过这种行为构成的“理想内容”，即逻辑意义上的内容。胡塞尔举例说，“三角形的三条高线交于一点”这个判断，随着每一次作出，构成不同的行为，而且即生即灭，但这个判断的内容却是客观的、不变的。

维特根斯坦坚决反对把语言的意义或对意义的理解等同于人的内部精神状态、过程或机制。他认为意义即用法，懂得表达式的意义就在于能够正确地使用表达式。比如在课堂上，老师看学生是不是懂得了某个数学公式的意义，决不是要去窥探这个学生的某种内部状态、意象、个人经验或内心过程，而是不断地给他出题，看他是否能在各种情况下正确地进行运算。蒯因激烈地反对将意义等同于人心中的观念，他走得如此之远，以至于否定意义这个概念本身。他说：“一个单独语词所命名或一个一般语词所指称的对象可以是天地间的任何事物。然而，意义则意谓着一个特殊种类的东西，一个表达式的意义乃是被表达的观念。在现代语言学家中间已经取得了相当一致的意见，认为关于观念即关于语言形式的心理对应物这个观念，对于语言学来说，是没有丝毫价值的。行为主义者认为，即使对于心理学来说，谈论观念也是糟糕的做法。我认为行为主义者的这个看法是正确的。正如在莫里哀喜剧中人们乞灵于催眠的性质来解释催眠剂一样，对观念的这个看法的害处在于，使用观念也使人们产生一种幻觉，以为这就已经解释了某种事物。”①

伽达默尔不但在一般的理解和解释问题上反对施莱尔马赫的心理主义方法，在论及文本的意义时，可以看出他受了胡塞

① 蒯因：“语言学中的意义问题”、载于《从逻辑的观点看》，第44—45页。

尔的影响，反对把意义归结为表达者内心的体验。他认为，理解一个句子的意义和了解作者的心理经验是两回事，他认为文本的意义是不确定的，是在理解的过程中不断生成的。利科认为，不能简单地把句子的意义还原为说话者的心理意向，讲话者说出的意义具有非心理的含义，话语具有脱离心理意向的倾向。他宁愿进行语义分析，而不愿意从事心理分析，因为个人的心理经验不具有普遍性，而意义是公共的，具有主体间的有效性。

在现代哲学家中，只有罗素曾经把词句的意义和心理意象联系在一起。他说："字词可以用来描述或创造一种想象的意象：对于（举例来说）诗人或小说家而言，是描写意象，在提供信息的一般情况下是创造意象。"① 不过，这只是他关于意义的各种说法中的一种，而且是较不重要的一种。

二、意义与对象

本书第二章第五节讨论了英美语言哲学中关于用指称对象来界定语言意义的观点，这种观点后来并不流行，但在早期十分引人注目，是意义理论中十分有代表性的。在德法传统方面，很少有哲学家专门考虑意义和对象之间的关系，与英美传统最为接近的胡塞尔在谈论意义时对于对象有较多论述，但落脚点是意义与对象的区别，强调意义可以与对象无关而自存。受胡塞尔影响较深的伽达默尔反对把意义与所指对象直接联系起来。尽管两个传统几乎没有针锋相对的主张，而唯一对于意义与对象关系有所论述的胡塞尔在这问题上较为接近英美哲学家的看

① *The Analysis of Mind*, P. 202.

法，但通过比较胡塞尔与分析哲学家的差异，以及研究大陆哲学家为何忽视对象问题，可以得到一些有价值的结论，有助于我们看到两种传统的差别。

如第三章第一节中讨论所说，胡塞尔强调对象与意义的区别，论证的例子有四个方面：第一，多个表达式意义不同而所指对象相同；第二，具有同一意义的表达式可以指不同对象；第三，表达式可以无实存对象但仍有意义；第四、指称个别对象的表达式，其意谓是一般之物。而在分析哲学的意义理论中，强调的却是对象与意义的联系。其中最激进的观点干脆把意义定义为对象，而较温和的观点也把意义定义为与对象的关系。此外，还有以下两点表明双方侧重的方向相反。其一，和胡塞尔一样，弗雷格也强调意义与对象的区别，但分析哲学家却发现二者的密切联系，如达梅特对弗雷格的解释所说，所谓涵义，就是人们借以确定指称对象的凭据和方式。因此，分析哲学家一般把指称理论当成意义理论的一个部分，而且是核心部分。其二，在谈到专名的意义时，罗素等分析哲学家认为，若被命名的对象不存在，则此专名无意义。

胡塞尔强调，在无意义和无对象之间，存在着巨大的区别。他把存在对象的意义称为实在的意义，把不存在相应对象的意义称为虚设的意义。他认为，字词的组合如果符合语法规则，就是有意义的，虽然这种组合可能在逻辑上是矛盾的，他把这种表达式称为悖谬的。真正无意义的表达式是语词的组合违背了语法规则。比如，在胡塞尔看来，“圆的正方形”是有意义的，因为“圆的”和“正方形”在语法上相容。只有像“我吗或”这种不合语法的或者是任意的组合，才是没有意义的。而分析哲学家看出了逻辑规则和语法规则的区别，他们认为不仅不合语法，而

且不合逻辑的语词组合也是没有意义的。比如"木的铁"、"绿色的谓词"这类表达式是没有意义的。

胡塞尔曾经主张，有意义的表达式其意义来自语言使用者的意向，意向不仅包含意向行为、意向主体，还包括意向的对象，这种对象尽管不一定在客观世界中存在，但它必定在某种意义上是存在的，因此才成其为对象。这种看法和迈农的主张有相似之处，迈农认为，一切被思考的东西都是对象，任何语法上正确的指称词组都代表对象。这些对象如果不是在现实世界中存在（exist），也是在某种特定的或较弱的意义上存在（subsist）。但罗素等分析哲学家则认为，像"金山"这样的语词并没有指示对象，当它处于语句的主词位置上似乎一定代表某个对象时，这是日常语言表面语法形式使然，通过逻辑分析和对语句进行不改变意义的逻辑改造，可以消除"金山"一定指称了对象这一表面现象（参见第二章第十二节）。这暴露了罗素等分析哲学家与胡塞尔等人的一个重大分歧：有意义的语言表达式是否一定代表了某种对象？一方作出肯定回答，从而把意义和对象联系在一起，另一方通过逻辑分析消除这样的语词，其不言而喻的前提是捍卫对象的实在性。

当然，几乎没有人主张，凡是语词有意义的场合，就存在一个现实对象与语词对应。但是，从罗素与胡塞尔侧重方向的对立可以看出，分析哲学家在分析什么构成意义时，强调的是客观因素，即对象。表达式的意义即使不完全等同于对象，也应该以间接的方式与对象有关。而胡塞尔在分析意义时强调主体的作用，即意向作用。对象是次要的，可有可无的，而且对象不过是意向的派生物。其他欧陆哲学家在涉及语言意义时，甚至不提及对象，这说明，他们在这个问题上有一种共同的轻视物的倾

向。他们主要把意义归诸于主体方面。

三、意向或意向性

用意向来说明意义，最先和最重要的表述者当然是胡塞尔。在他看来，在意识赋予意义的活动之前，语言符号不过是一些任意的、只具有物理特性的声音或墨迹。表达式的意义来自人的意识的意向性，这就是意识对于某物的念及。没有指向对象性、专注于对象性的意识活动，就谈不上意义。这方面内容在本书第三章第一节中已有论述，这里不再重复。

对于意义和意向之间关系的讨论，在解释学内部进行得十分热烈，因为解释学家面临一个问题：能否用作者的意向或意图说明文本的意义。显然，反对用原作者心理状态解释意义的伽达默尔对此持否定意见。另外被称为反意向论者的著名人物是威姆萨特（William K. Wimsatt）和比尔兹莱（Monroe C. Beardsley），他们在《意向的谬误》一书中认为，作者的意图是外人无法把握的，文学作品的意义是语言规则而不是作者的意图或对这种意图的陈述。另一方面，不少人把意义和意向联系在一起，比如赫施说："含义是一种意识存在，而不是物质符号或物体的存在，而意识又是人所具有的一种存在，而且在解释行为中与文本相联的人就是作者和读者。"[1]这里所说的意识，就是意向性意识。在许多解释学家那里，意向和人的动机、打算相似，离胡塞尔的意向或意向性概念已经有了一段距离。相比而言，赫施的概念是最接近胡塞尔的。霍伊（David C. Hoy）说，赫施的意图概念是个语言学术语，是基本可共享的词语意义，而

[1] 赫施：《解释的有效性》，王才勇译，北京，三联书店，1991年，第33页。

不是作为心理学术语的作者心灵中的个人意义。[1]霍伊概括存在于许多解释学家之中的一般倾向时说："在日常谈话中……讲述者的意义不仅为他叙说的内容，而且也为他发挥作用的意图所决定。这样，诗人或作者的意图便显得是解释学文学本文的意义的天然基础。"[2]另一位解释学的文学理论家却尔（P. D. Juhl）则说："我认为，在对文学作品意义的陈述与对作者意图的陈述之间存在着逻辑联系，而作品的意义的陈述亦即作者意图的陈述。"[3]

在英美哲学中，以格耐斯和塞尔为代表的人把意义和意向紧密地联系在一起，这一点已在第二章第十节中有所讨论。现在只需补充说明，塞尔后来在这条道路上走得更远，他的《意向性》一书对意向现象作了全面系统的分析，他的基本精神是：语言哲学是心灵哲学的一个分枝。当塞尔对于意向性的研究愈加广泛深入之时，分析哲学在这个方向上的发展和胡塞尔的理论的可比性就愈来愈强了。

可以看出，在分析哲学早期发展的相当长一段时间内，人们对于意义问题的研究是完全没有考虑意向这个因素的，好几种主要的意义理论，不论是考虑语言与客体的关系，意义与真理或者与经验的关系，都是囿于"语言-世界"这样的模式，没有人或人的意识的介入。但分析哲学一旦发展到将意义和用法，进而将意义和行为相联系，意向的作用就逐渐凸显出来了。因为

---

① 霍伊：《阐释学与文学》，张弘译，沈阳，春风文艺出版社，1988年，第41页。

② 同上书，第35页。

③ 却尔：《解释：文学批评的哲学》，吴启之、顾洪浩译，北京，文化艺术出版社，1991年，第8页。

只要涉及到人，就必然涉及到人使用语言时必不可少，最带特征性的现象——意向性作用。所以，力图汲取两家之长的利科断言："一个事件可以被称之为行为，因为说事件现在被或已经被有意向地完成了，或带有从事他事意图地，或作为以前意向的完成而完成了。"[1] 格耐斯和塞尔把意义和意向联系起来，不过是分析哲学中把人的因素引入语言分析这种倾向发展到最成熟阶段的表现。

现象学、解释学和分析哲学中承认意向作用的人有两个十分值得重视的共同点。第一，他们一致认为，声音和文字本来是毫无意义的物理痕迹，只是人的意向性活动赋予了它们以意义；第二，他们共同认为，这种意向具有公共性和普遍性，而不具有私人性和心理性。在这一点上，那些解释学家和分析哲学家无疑是深受胡塞尔的影响。因为，如果不是现象学的特殊分析，把意向和心理活动相联系是相当自然和容易的。

但差异也是明显的。胡塞尔意向性理论的主体性、意识性色彩，是其他哲学家所没有的。他们不像胡塞尔那样去详尽深入地分析主体和意向的结构，他们只是较为简单和干脆地承认，是意向赋予语言的意义。如果说，胡塞尔的哲学是从主体性出发而派生出或达致关于语言意义的结论，那么其他人的哲学则是以语言意义为核心追溯到了物理符号何以有意义的原因。这种差别的另一个方面表现为，胡塞尔的兴趣是意向性活动从主体向外指向，它要指向某物，这个某物是什么不甚重要，它在逻辑上为主体的意识活动所必须——没有对象，意向活动岂不落空？

---

① *Ricoeur*, "The Human Being as the Subject Matter of Philosophy", *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 14, No. 2, 1988, P.209.

而对其他人来说，这个对象是一个十分明确、具体、规定性很强的东西，它是人，是和讲话者一样具有主体性和意识的人。胡塞尔的意义离不开意向对象，但并非非有听话者不可，言语行为不是在交流中实现的，而对解释学者和分析哲学家，意义不仅与听者有关，而且与他们的反应有关。对于解释学家而言，文本的作者有表达的意图，这意图就构成意义，或者，听者的理解也构成意义。而格耐斯和塞尔的主张更重视讲话者和听话者的相互关系——这是既对立又依存的两极，因为讲话者需要有一种强烈的意欲，即让听讲者产生某一特定反应，不仅如此，听话人之所以有讲话人所欲的反应，正是他认识到讲话人有此意图的结果！由此可见，这种理论实质上是关于人类通过语言而相互交往和作用的理论，和胡塞尔的主体意识理论以及解释学的理解与解释理论是大不相同的。

四、语言的意义和讲话者的意义

胡塞尔和塞尔都主张意向对于意义的关键作用，他们同时又认为，这种意向并不是主观任意的东西，它们在发挥赋义作用时，和人类社会历史地形成的规则、习俗是一致的。从这里就产生出一个问题：讲话者意欲表达的意义和他使用的语言本身的意义是不是完全一致？其实，这个问题本身就是引起争议的，因为它预设了讲话者的意义和语言表达式固有的意义，然而许多哲学家只承认其中一种意义。承认存在两种意义并研究其异同，是比较晚近的事。大致说来，解释学在早期侧重于文本作者的意图，后来才有人认为意义仅在于文本本身，而分析哲学早期只谈语言表达式本身的意义，到后来才重视讲话者所欲表达的意义。当然，涉及这个问题的不只这两个哲学流派的人，比如，

海德格尔同时论到了人讲话和语言的言说，到后期偏重于主张语言本身说，或语言通过人的言说。哈贝马斯看到，语句在使用时经常带有不同的意向，在不同的语境中语用学的意义会发生变化，而语言学的意义却不变。①

利科认为，意义包含两个方面，一是客观的方面，即语言表达式所意指的东西，二是主观的方面，即讲话者所意欲表达的东西。赫施作了稍微有些不同的区别，他认为作品本身有一种含义（Sinn），它是不变的，而作品对于作者来说有一种意义（Bedeutung），它可能发生变化。“一件文本具有特定的含义，这特定的含义就存在于作者用一系列符号系统所要表达的事物中，因此，这含义也就能被符号所复现；而意义则是指含义与某个人、某个系统、某个情景与某个完全任意的事物之间的关系……这种关系的一个固定的、不会变化的极点就是本文含义。”②另外还有不少解释学家，比如上节提到的比尔兹莱，也对讲话者所表达的特定语句的意义，即他意欲表达的意义，与句子本身的意义作了区分，他认为讲话者所要表达的意思可能和句子本身的意义不一致。

对于英美分析哲学十分熟悉的利科注意到，斯特劳森、格耐斯、塞尔等人的观点可以表明他们知道意义在客观和主观方面的区别。分析哲学运动从斯特劳森开始，已经把语词和语句及其使用区分开来，这是研究语言意义时注意到人的开始，为下一步注意到人使用语言的意图打开了大门。

斯特劳森在批驳罗素的意义指示论时指出，语词本身谈不

① 《交往与社会进化》，第46页。
② 《解释的有效性》，第16—17页。

上意指什么东西，因为同一语词在不同场合有不同的使用，只有在人使用语词时才完成一种意指的功能。同样地，不能说一个语句涉及某人或它的真假，只能说人使用语句来提到某个人，它这时才有真假。他说："意义是语句或语词的一种功能；而提到和指称，真或假则是语句的使用或语词的使用的功能。提出语词的意义，就是为了把这个语词使用于指称或者提到一个特定对象或特定的人而提出一些一般的指导；提出语句的意义，就是为了把这个语句使用于构成某些真的或假的论断而提出一些一般的指导。这并未谈论语句的使用或语词的使用的任何特定场合。语词的意义不可能等同于该语词在某一特定场合下所做出的论断。因为，谈论一个语词或语句的意义，不是谈论它在特定场合下的使用，而是谈论在所有场合下正确地把它用于指称或者断定某某事物时所遵循的那些规则、习惯和约定，因此，一个语句或语词是否有意义的问题，与在某一特定场合下所说出的该语句是否在那个场合下正被用来做出一个或真或假的论断的问题，或与该语词是否在那个特定场合下正被用来指称或提到某物的问题毫无关系。"①

在斯特劳森之后，林斯基（L. Linsky）和唐纳兰（K. S. Donnellan）更加重视语言在特定语境中的使用，他们举出了语言表达式本身所意指的对象和使用者意欲用它来意指的对象完全不同的事例。设想在一个社交场合，有人看到一个男子对一女子十分殷勤、体贴，就说："她的丈夫对她很好。"但实际上那男子不是她的丈夫，而是朋友。"她的丈夫"这个语言表达式或者是无所指（若该女子为单身），或者是另有所指，但讲话者使

① 《语言哲学名著选辑》，第94—95页。

用它的意思却是指在场的那个男人，而且听话的人都明白这个意思。克里普克在“讲话者的指称和语义指称”一文中主张，应该像格耐斯一样，区分讲话者的言语所意指的东西和他本人所意指的东西。如果讲话者使用语言中的某个符号，而按照语言中习俗的规定它指某个对象，那么这对象是符号的语义指称对象。若讲话者在一个特定场合想提到某个对象，并相信该对象满足某个符号的语义指称条件，而不管它是不是该符号的指称对象，那么该对象是讲话者的指称对象。“符号的语义指称由讲话者指称某一对象的一般意向给出，而讲话者的指称对象由讲话者在特定场合的特殊意向给出。”[1] 针对林斯基和唐纳兰的例子，克里普克举出以下两个对话。

(1) 甲说：“她丈夫对她很好。”

乙说：“不，他对她并不好，你指的那个人不是她丈夫。”

(2) 甲说：“她丈夫对她很好。”

乙说：“他对她是很好，但他不是她丈夫。”

在第一个对话中，乙用“他”来指甲所用的“他丈夫”的语义指称，在第二个对话中，则用来指“她丈夫”的讲话者指称。

看来，明确语言表达式本身的意义和讲话者的意义，或者客观的意义和主观的意义是两个概念，对于研究意义理论是很有价值的。英美传统和德法传统的新近发展都肯定这一点，利科出于对两种传统的了解也支持这一点。具体说来，明确它们是两

---

[1] Kripke, “Speaker's Reference and Semantic Reference”, in *The philosophy of Language*, P. 257.

个概念有以下好处。第一，包容了意向和语义学两个方面，不同时承认这两个方面，难于对意义作出完整、恰当的解释；第二，说明了在大多数情况下可以不加区分地将意义既等同于讲话者所欲表达的意义，也等同于表达式本身的意义，因为二者往往是一致的；第三，解释了词不达意这种现象，即某个讲话者所欲表达的意义与按语言惯例应有的意义不一致；第四，解释了暗示、比喻、讽刺等修辞手段的机理，即讲话者的意义和表达式的意义没有一望而知的同一性，但有一种隐晦的、实质性的联系；第五，说明了存在一个丰富、灵活地运用语言的空间，以及语言的开放性，因为讲话者可以技巧地利用讲话者意义和表达式意义既有区别、又可一致这一特点。

五、整体论

英美分析哲学中的意义整体观已在第二章第十一节中作了讨论。在德法方面，类似的主张主要表现在解释学关于“解释的循环”中。

所谓解释学的循环，是指在理解和解释过程中，必须从局部开始，而要理解局部或部分的意义，又必须对整体的意义有理解才行。问题在于，理解整体只能从理解局部开始，但若没有对整体的理解，对局部的理解是作不到的。这在逻辑上是一个恶性循环。

其他流派的人对类似问题也曾有所议论，但似乎未予充分的重视。比如海德格尔曾提到，单个的语词和处在断定中的语词是有区别的，只有后者才与存在发生关系，也就是说，语词只有在一定的语境中，才具有本体论上的意义。德里达的解构主义则体现了一种反整体主义的倾向。对他来说，整体主义是结构主

义的产物，它的整体性是有限的，容纳不了诸如真理之类的具有无限性的哲学观念。语言就是一种无限的游戏，它与有限整体的概念格格不入。此外，与结构相关的整体性还意味着整体具有一个中心，意味着结构、等级、秩序，这是解构主义不能承认，要加以消解的形而上学观念。确实，整体观很容易导致结构、层次等观念。比如意大利解释学者贝蒂（E. Betti）就主张可以对整体和部分作不同层次的理解，比如语句在语境之中，一段文字在整个作品之中，一部作品在整体文化环境之中，等等。

英美分析哲学和解释学都支持一种关于语言意义的整体观，但两方面的出发点和侧重点仍有一系列差异，大致说来有以下几点。

第一，分析哲学把语言意义的基本单位多定位为语词或语句，这比解释学要小。比如，弗雷格的整体观主张，不要问单个语词的意义，而要在语句中确定它们的意义。而对于解释学而言，意义的最小单位至少是文本中的一段文字。

第二，分析哲学是从功能和作用的发挥这个角度谈整体主义的，正如一个零部件必须连接到一部机器上才能谈它能起的作用，一个棋子只能与别的棋子相比较，与它在棋盘上的位置和走法，以及在棋戏规则中的地位相对而言，才能谈它的作用，词的意义只有就它在语句意义中的贡献才能确定。而解释学是从人的理解角度出发达致整体论结论：我们不能就一段文字本身理解其意义，只有理解了整个文本的意义，才能理解构成文本的各部分文字的意义。

第三，分析哲学家大多从经验证实的角度论证整体论的必要性，他们关注的是科学语句，他们的整体是人类知识体系，而解释学者是从历史文化角度谈整体论，他们研究的对象主要是

文学作品，也涉及历史文献、宗教经典，他们的论证立脚于历史背景、时代风貌、社会变迁、传统嬗变，等等。

第四，分析哲学家大多数没有正视解释学者一开始就十分重视的逻辑循环问题：理解意义只能从部分开始，如果对它的理解以对整体的理解为前提，那么，人们就既不能把握整体的意义，也不能把握局部的意义。当然，在逻辑原子论阶段，罗素和维特根斯坦是意义的原子论者，他们对单个语词和语句的意义来源作出了说明，但当分析哲学家大多采纳整体主义时，几乎没有人说明整体的意义如何得到。

当然，解释的循环提出的逻辑上的恶性循环在实际上已为人们解决。我们可以肯定，没有绝对的局部意义，也没有绝对的整体意义。我们也可以说，没有一次性的对于意义的充分理解。不能说，对意义的理解若不是充分和全面的，就不是理解。在实践中，我们总是不充分、不全面、不深刻地理解局部的意义，达到对于整体意义的大致把握，然后重新阅读，加深对于各个局部的理解，从而提高对于整体的理解。循环是自然的、必要的，但它是良性的，而不是恶性的。

第三节　胡塞尔和弗雷格

现象学和分析哲学属于二十世纪西方哲学最有影响的传统之列，因而对于这两种哲学传统基本公认的奠基人的思想进行比较研究本身就是一项有价值的工作。以下事实更为这项研究增添了兴味：胡塞尔和弗雷格都活动于世纪之交的德国，他们一开始都是数学家和逻辑学家，由关注数学和逻辑的基础而进入

了哲学领域，并且彼此有过实际的思想接触和交锋。不过，不能认为这个事实足以成为沟通两大哲学传统的根据，因为这两大传统的形成毋宁说是他们思想中的差异点而非共同点发展的结果。他们思想中的最大共通点，那种鲜明的唯理论立场，在他们的后继者看来恰恰是最成问题的，而分别被比较彻底的非理性主义和经验主义倾向所取代。其实，这两种倾向的分野已经蕴含在他们似乎共同的唯理论立场背后了，本文在比较他们关于语言和意义的思想时将谨慎地分辨这种差异，这样做也许比牵强地寻求沟通更能揭示两大传统之间的真实关系。

一、走向语言：逻辑还是前逻辑？

胡塞尔和弗雷格都是为了探究数学的基础而开始他们的哲学活动的，由此而产生了他们各自的早期代表作：弗雷格的《算术基础》（1884）和胡塞尔的《算术哲学》（1891）。但是，这两部著作表明，他们的着眼点一开始就迥然不同。处在弗雷格的注意中心的是算术命题的逻辑性质，他得出结论：算术命题是一种独立地派生于逻辑原则的先天分析真理，而一个数的陈述就是一个关于概念的断定。① 因此，算术可以还原为逻辑，数学的基础就是逻辑。胡塞尔关心的则是作为范畴的复数概念的根源，他在对集合活动这样一种心理活动的反思中发现了这个根源。② 因此，对于他来说，数学的基础在某种先于逻辑的东西之中，他暂时把心理活动看作这种东西。

众所周知，胡塞尔在《算术哲学》中表述的心理主义观点

① Frege, *Die Grundlagen der Arthmetik*, Oxford, 1959, PP. 3—4、59.

② Husserl, *Philosophieder Arthmetik*, Halle, 1981, S. 79.

受到了弗雷格的激烈批评，随后他就放弃了这种观点。在《逻辑研究》第一卷（1900）中，他通过一条脚注含蓄地表示接受弗雷格的批评，建议读者阅读弗雷格的《算术基础》和1983年出版的《算术的基本规律》第一卷[1]，同时鲜明地举起了反心理主义的旗帜。然而，次年出版的《逻辑研究》第二卷表明，与心理主义决裂并不意味着他毫无保留地接受了弗雷格的逻辑主义立场。如果说弗雷格在确认逻辑真理的必然有效性之后，便致力于为这种真理寻找精确的语言表达形式的话，那么，胡塞尔却不能仅仅满足于承认逻辑真理的必然有效性，他孜孜以求的始终是要探究逻辑真理的前逻辑根源。在他看来，不探明这个根源，它们的必然有效性仍然是成问题的。在布伦塔诺（F. Breutano）的启发下，他相信对意向性意识行为包括语言行为的现象学研究是探明这个根源的唯一可望获得成功的途径，而他的反心理主义立场使他在这项研究中逐渐走向了先验主义。所以，同是立足于逻辑，两人的着眼点却相反，胡塞尔是从逻辑向内追溯，寻求其认识论根源，弗雷格是从逻辑向外推进，寻求其语言模型。

由于着眼点的这种差异，我们不难理解，他们两人在语言研究上也就有了不同的侧重点和路径。

对于弗雷格来说，语言研究之所以必要，一方面因为语言是思想的外壳，是表达思想的必不可少的工具，在语句结构和思想结构之间有着对应关系，因而能够用作从可感觉之物达于不可感觉之物的桥梁；另一方面又因为这种对应关系是极不可靠的，语言在表达思想的同时必然带入了非思想的东西，包括心理内容以及某些与逻辑无关的语法形式。因此，哲学的任务就

---

① Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, Haag, 1984, S. 169.

是“通过揭示由于语言的用法常常几乎是不可避免地形成的概念关系的假象，通过使思想摆脱只是语言表达工具的性质才使它具有的那些东西，打破语词对人类精神的统治”。为此他提出了建立一种排除任何非逻辑内容的“概念文字”的方案，以之作为“纯粹思维的形式语言”。[①] 把哲学研究归结为对语言进行逻辑分析，进而建立理想的逻辑语言，这正是分析哲学流派的典型主张，而弗雷格便是开其先河者。

胡塞尔同样也看到了语言研究对于逻辑和哲学的重要性。他认为，唯有借助语言才能把握作为逻辑对象的一般观念和先验法则，在这一点上他与弗雷格是相同的。但是，他更看重语言所显示的意识体验的意向性功能。对于他来说，语言研究仅有准备性意义，唯有揭示了意义之根源的先验现象学才有权成为“第一哲学”。

二、客观真理：认识论还是本体论？

弗雷格在《论意义和指称》(1892) 一文中区分了符号的表象、意义和指称，强调意义是符号所表达的可以为许多人共有的思想内容。胡塞尔在《逻辑研究》第二卷中提及这篇文章时，只是对弗雷格对于 Sinn 和 Bedeulung 这两个德文词的用法表示了异义。[②] 尽管如此，从他在同一部著作中对表达的体验、意义和对象之本质区别以及意义之作为理想同一物的异乎寻常的强调，我们可以感觉到这篇文章给他留下的深刻印象。不管怎样，他们两人一致认为，必须严格区分表达式的逻辑内容和心

① Frege, *Begriffschrift*, Hildesheim, 1964, S. 10、12—13.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 58.

理内容，心理内容是主观的、多变的、因人而异的，逻辑内容是客观的、始终同一的、公共的，而表达式的意义仅指这个逻辑内容。

由意义的同一性出发，他们两人又都主张某种客观真理的存在，对于这种客观真理，胡塞尔名之为“自在真理”、“一般对象”、“一般物”、“观念对象”等等，弗雷格则称之为“思想”或“思维对象”。他们两人都认为，这种东西的存在一方面是客观的，亦即不依赖于认识行为的，另一方面又是非实在的，完全不同于存在在时间中的实在事物，它们构成了内在心理和外在事物之外的第三种存在。

对于胡塞尔和弗雷格来说，这种客观真理的存在都首先是一种认识论意义上的存在，是知识可能性的一个必要条件。他们的思路大致是：第一，语言符号必定包含有可被不同主体作为相同东西把握的内容，而不应该全是属于个人私有的特殊意识内容，否则主体间就不可能有任何真正的交流，因而也就不可能有真正意义上的人类认识行为；第二，必定存在着某种客观的真理作为共同的思想对象，否则主体间就不可能有上述共同的表达内容。在这里，知识和主体间交流的可能性是作为一个事实被确认的，正是为了解释这个事实，才必须承认客观真理的存在。

对此可以提出两个重大问题，胡塞尔和弗雷格之间的差异便显示在对它们的解答中。

第一，知识和主体间交流如何可能？我如何知道，不仅我的体验存在，而且对象存在，并且我的认识行为超越自身切中了对象呢？我又如何知道，在我之外还存在着其他认识主体，而且在个人体验无法交流因而无法比较的情况下，知道在这些体验

中包含着共同的意义内容呢?这正是胡塞尔向自己提出的问题。①也正是为了解决这个问题，他最后建立了一个艰涩的先验现象学体系，试图描述出理性为自己建构先验对象和先验主体间共同体的复杂过程。不管他的解决是否成功，他显然不能满足于对理性能力的一种朴素信心，而孜孜于要解开这种深藏在意识体验中的能力的秘密。与这种思辨兴趣相反，弗雷格的哲学态度是非常实证的。对于胡塞尔来说，横在主体与对象之间以及主体与主体之间的鸿沟是需要花费毕生精力去跨越的，可是弗雷格轻轻就跳了过去。他推论道：如果我只能知道我的表象，则我本身也是一个表象，于是表象没有了承载者，而这是不可思议的，所以，我不是表象。以极大概率可以推出，别人也不是我的表象，而是各自表象的承载者。进一步推出，不同人可以有共同的思维对象，思想不依赖于思维者。②很显然，他在这个推论中所持的是朴素实在论的立场，亦即胡塞尔所批评的自然的、非哲学的态度，在胡塞尔看来正是犯了如同笛卡尔由“我思”推出“我在”那样的超越的错误。不过，弗雷格肯定不会重视这种责难，他把由逻辑真理所显示的人类理性能力的存在当作一个无可怀疑的前提，他的兴趣不在于追究这个前提的可靠性，而是要在这个前提下研究逻辑本身的问题。

第二，主体间共有的认识内容在何种意义上是客观的，是在独立于个人认识行为的意义上呢，还是在独立于人类总体认识行为的意义上?或者说，体现在表达中的这些共有的认识内容本身就构成了客观真理的领域，还是别有一个自在真理的领域

---

① 《现象学的观念》，第22页。

② 《弗雷格哲学论著选辑》，第127—133页。

作为这些内容的真正来源?我们发现,胡塞尔同样也被这个问题所困扰,而且至少在《逻辑研究》时期,他是倾向于后一种本体论式的回答的。他明确区分了人类认识和表达的领域与自在真理的领域,并且认为由于人类认识能力的限制,存在于后一领域中的无数真理只有一小部分能够被人类认识和显现在表达的意义中。①胡塞尔之所以把真理本体论化,一个重要的原因是他在语词意义问题上的原子主义立场。他相信像"红"、"4"、"c"这样的单个语词均有其独立的、确定的意义,既然它们的意义无需参照语境便可确定,其根据就只能到语言表达之外去寻找,于是把它们看作是对自在存在着的"种"、"一般物"的命名。相反,在弗雷格看来,"真理"这个词只能用于句子,它只涉及对句子所表达的思想的断定。思想的客观性仅仅是指句子所表达的思想可为不同主体所共有。这种客观性决不意味着思想独立于人类理性,说思想独立于理性正如说做没有判断的断定一样可笑。② 真理的客观性仅仅是指句子所表达的思想的真值是完全确定的,真则永真,假则永假,不会因人因时因地而改变。其实,说思想是客观的,也就是说它的真值是确定的,这两者是一回事。我们无法超出对思想的断定这个范围去谈论真理问题,例如用某种一致关系给"真理"下定义,因为不同的东西(例如表象和现实)不可比较,而任何一种一致关系本身都必定会陷入追问它是否"真"的无穷循环之中。③

语言和逻辑显示了人类的理性能力以及作为理性对象的客观真理的存在,弗雷格仅限于承认这种真理的存在,以之作为

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Haag, 1984, SS. 95、109、110.

② Frege, *Begriffschrift*, S. 36.

③ 《弗雷格哲学论著选辑》,第115、116、179页。

研究语言和逻辑的认识论前提。在他看来，超出语言和逻辑的范围去追究这种客观真理的根源乃是认识能力的越权，而语言本身的缺陷甚至使我们无法谈论这个问题。胡塞尔试图加以追究，结果违背他悬置一切本体论预设的初衷，先后摇摆于观念存在与先验自我两极端之间。追究认识论前提而不诉诸某种本体论设定，事实上是不可能的，而是否追究认识论前提从而以某种方式构筑一种本体论哲学，大致规定了语言哲学的两种不同走向。

三、表达的本质：指称还是意义？

弗雷格最早对表达式的意义和指称作了区分，胡塞尔随后也强调了意义与对象的区别。他们都认为，一个表达式所表达的意义与它所指称的对象是两回事，前者体现了表达者对于对象的理解方式，并以此方式实现了符号对于对象的关系。他们所提出的理由也大致相似，均包含这样两点：一、不同的表达式可以有不同的意义和相同的对象；二、有意义的表达式未必有指称。

然而，他们两人作此区分的用意是很不同的，因此而导致他们对于表达的本质和逻辑的任务也有很不同的看法。

如果我们仔细分辨，便会发现，胡塞尔和弗雷格对于表达式的意义的界定是有差异的。胡塞尔把表达式的意义界定为“意指某个对象的确定方式”[1]，着重的是意识的意向方式；弗雷格把它界定为“其中包含着符号给定方式的联系”[2]，着重的是对语言表达式本身的分析。尽管这两种界定彼此并不冲突，但着重点

---

① Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 54.

② 《弗雷格哲学论著选辑》，第91页。

的不同很能说明问题。弗雷格是在分析两个表示相等关系的不同表达式时发现意义和指称的区别的。既然“a＝a”和“a＝b”这两个等式都是表示一个对象与自身等同，为什么不能归并为一个呢？他的结论是，尽管“a”和“b”指称同一个对象，却有不同的意义，因而这两个等式也表达了不同的思想。他很重视这个发现，因为在他看来，这个发现对于分析句子的逻辑关系十分有用。例如，表面看来，“晨星是一颗行星”和“晨星是金星”这两个句子的语法形式相似，但是，在前者中，“行星”是一个概念词，指称的是这个词的意义亦即概念本身，“是”表达了对象从属于一个概念。在后者中，“金星”是一个专名，指称的是一个对象，“是”表达了相等关系。所以，这两个句子的逻辑类型是完全不同的。（顺便提一下，胡塞尔并不作这种区分，他认为像“行星”这样的通名仍是指称对象的，且在其广延范围内可指称不同对象。在上述句子中，它的指称即晨星这一颗行星。）又如，在间接引语中，或者在直接谈论一个概念时，有关表达式所指称的都是意义而非对象。由于区分了意义和对象，就能够分清语词在句子中或从句在复合句中究竟是通过意义指称对象，还是通过二阶概念指称意义本身了，在弗雷格看来，这对于确定句子的真值是一个重要的步骤，他完全是从语言的逻辑分析的角度谈论对象和概念的根本区别的。胡塞尔也谈论对象（个别对象）和概念（一般对象）的区别，但他强调的是，当意识由意指对象转而意指我们藉之关涉对象的那个观念内容时，也就是意指“意义”本身时，一种新型的意识方式形成了。他关心的仍是意识方式的根本区别，由之而逐步建立了他的本质直观理论。[1]

---

① *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, SS. 111—114.

由于着眼点的这种不同，因此，在分析表达式时，胡塞尔真正重视的是意义，他明确地说，表达的本质在于意义而非对象。①弗雷格真正重视的是指称，尤其是他视作句子的指称的真值，强调逻辑就是由意义向指称推进。他认为，句子的意义是它所表达的思想，而句子的指称则是这个思想的真值。他用后面这种说法所要强调的是，一个句子所表达的思想必须是可以断定其真假的，否则不成其为逻辑命题，不能成为逻辑分析的对象。按照这种说法，一切合格的句子只有两个可能的指称，即真或假，这似乎有点奇怪，但若把它与被断定的思想结合起来看，也就顺理成章了。这无非是说，每一个真的思想指示了一个事实，即存在着该思想所表达的情况，每一个假的思想也指示了一个事实，即存在着与这个思想所表达的情况相反的情况。凡是不能断定其真假的表达内容，都不是逻辑意义上的思想，所以弗雷格把愿望句、祈使句等都排除在逻辑命题的范围外，而只承认直陈句以及某种程度上疑问句才可能表达思想。直陈句如果包含没有指称的名称，例如神话人物名字，相关的思想也不能断定其真假，弗雷格称之为“虚假思想”，仍不被逻辑所考虑。他承认句子所含专名有无指称对于句子的思想内容无关紧要，但指出这对于句子的真值至关重要。②总之，在他看来，逻辑的任务就是研究真值的规律，即确定句子中那些有真值的内容，并保证其真值在推理过程中不被任意改变。胡塞尔同样认为指称对于表达式的意义完全没有影响，而由于他关心的是意义的意向分析而非意义的真值分析，所以在弗雷格那里只是顺便涉及

---

① Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 55.

② 《弗雷格哲学论著选辑》，第221—222页。

的观点，对于他就成了一个基本出发点。他一再强调，现象学研究完全不考虑对象的问题。① 他所试图建立的纯粹逻辑，其主要任务是要通过对原初概念的本质洞察，确定其语词意义，藉此研究它们的现象学起源及其联结形式。② 在对逻辑任务的规定中，清楚地反映了这两位哲学家对表达式本质的不同见解。

四、意义：整体论还是原子论？

在《算术基础》中，弗雷格提出了一个分析日常语言的方法论原则："决不能孤立地、而只能在句子的语境中寻求词的意义。"③ 在此之前，他在构造概念文字即理想语言时也是从命题逻辑开始的。判断在认识论上和逻辑上先于概念，概念不能独立存在，只能得自对可判断内容的分析，这是他的明确看法。由之出发，他认为，一个专名的意义只能根据包含它的句子的意义来确定，是这个句子所表达的"思想的一部分"。④与这种整体论立场相反，胡塞尔在意义问题上持相当明显的原子论立场。在《算术哲学》中，他试图表明：一、原初观念源于直观；二、符号观念以原初观念为基础；三、运算记号以符号观念为基础。因此，为了探明算术命题的意义，关键是要弄清原初观念"所由抽象而来的那些具体现象以及这种抽象过程的方式"。⑤ 后来他尽管放弃了心理主义，但是，他仍相信，对原初观念作现象学的根源分析是逻辑研究的基础。在他看来，凡名词都有确定的意

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 385—386、427.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, SS. 243—244.

③ Frege, *Die Grundlagen der Arthmetik*, Oxford, 1959. P. 010.

④ 《弗雷格哲学论著选辑》，218—219页。

⑤ Husserl, *Philosophieder Arthmetik*. Halle, 1981, S. 131.

义，而意义是单子式的“最小单位”。[1] 他的原子论立场最突出地表现在他对专名的看法上。他把他称之为“广义的专名”的直接名称分为两类：一类是命名单个的经验对象的，即严格意义上的专名，例如“苏格拉底”、“雅典”，其对象是“个别的单个物”；另一类是命名单个的观念对象的，例如“4”、“c”、“红”以及纯粹逻辑的概念，其对象是“种的单个物”。前者的意义是相应的“个别的一般物”，即“个别观念”。后者的意义是相应的“种的一般物”，即“一般观念”。每一个广义专名永远只有一个意义，这个意义是自在地确定的，对应于意识中确定的意向方式，并在对相关的观念对象的本质直观中具有其明证性。[2]英国哲学家密尔曾提出，狭义专名（例如“科伦”）是一个无意义的记号，只能起标记对象的作用。胡塞尔坚决反对这个观点，力主狭义专名是表达而不是标记，它在指示一个对象的同时还表达了一个意义。[3] 然而，专名的这种自在地确定的意义看来只能被“直观”到，无法用语言来表述。也许因为这个原因，当胡塞尔具体地谈论某一个专名的意义时，他似乎只好代之以一个可能谓词的意义或者诸可能谓词的意义的总和，例如把“俾斯麦”的意义表述为“德国最伟大的政治家”等，把“4”的意义表述为“数列中的第二个偶数”等，因而实际上是把它置于某个语境中了。

弗雷格所主张的语境原则还有第二层意思：“一个完整的思想应从说出这个思想的语境得到补充。”[4]这主要是指日常语言

---

① *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 18.

② *Logische Untersuchungen*, Bd. 2. SS. 53、108、115—116、144.

③ *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 63—64.

④《弗雷格哲学论著选辑》，第141页注。

中包含"我"这个代词的句子，包含"今天"、"这里"等副词或类似时间、地点规定的句子，以及包含审美判断的句子等，必须把说话时的有关情况也视为表达的一部分，才能得到句子的完整意义。[①]胡塞尔在谈到"本质上主观的、依场合转移的表达式"时，同样注意到了弗雷格所列举的这些情况，并且承认在这些情况下，必须根据说话者及其环境才能确定句子的完整意义。[②] 这里实际上涉及表达式的两种不同含义的"意义"，一是它的概念性意义，另一是它在特定语境中被使用时的意义。他们两人都认为，在日常语言中，这两者往往是不一致的。区别在于，弗雷格出于关心真值的立场，更强调后者，因为唯有参照事实情况才可能确定一个句子的真值，例如为了知道"那棵树绿叶茂盛"这个句子的真值，就必须把时间规定补充到这个句子所表达的思想中去。他把这种情况称作纯语词不足以表达思想，亦即概念性意义小于语境中的意义。胡塞尔出于关心根源分析的现象学立场，更重视前者，而把这种情况归结为主观表达行为偏离表达式的客观意义的摇摆。

总的来说，胡塞尔和弗雷格在意义问题上都持理性主义观点，即确认语言表达具有主体间公共的理性内容。但是，他们的着眼点是不同的。弗雷格关心的是这种理性内容在外在经验中的可检验性，所以注重表达式的指称和意义的语境原则。胡塞尔关心的是这种理性内容在内在意识中的根源，所以注重表达式的意义和意义行为的现象学分析。这种着眼点的不同预示了意义理论的两种不同传统。在他们之后，各派分析哲学皆承认意义

---

① 同上书，第120—123、190页。

② *Logische Untersuchungen*，Bd. 2，SS. 83—96.

的某种经验论基础，试图从逻辑概念及命题与经验事实的对应关系（逻辑经验主义）或从语词在日常经验中的用法（日常语言哲学）确定表达式的意义，而以现象学为方法论的哲学解释学则相信意义授予的秘密深藏在某种主观性领域之中，致力于从人的基本生存境况（海德格尔）或理解行为（伽达默尔）中探究意义的本体论根源。

第四节　海德格尔与维特根斯坦

这两位哲学家有很多共同之处。他们都出生在1889年。即使不相信生辰八字，这个事实仍可能满重要的。例如，共同的时代背景可以部分说明怎么一来他们两个都对语言问题特为关注。维特根斯坦当然从头至尾是一个“语言哲学家”。海德格尔早期哲学就把语言放在一个极重要的地位，后期则把语言视作“存在的家园”。在“语言的本质”一文里，这位存在哲学家甚至会断言“语言给出存在”。无论海、维两人的思路相去多么远，他们的哲学仍然具有共同的时代关怀；这一点我们最后将稍加概括。海氏和维氏都是德语作家，一个是德国人，一个是奥地利人。考虑到民族语言对思想的影响，这个事实也不是无足轻重的。维特根斯坦虽然是分析哲学语言哲学的泰斗，而且他的影响在英语世界里比在德语世界、法语世界里要更为广泛，我们还是看得出他的运思方式和流行的分析哲学往往大相径庭。当然，和海氏不同，维氏从来没说过只有德语适合表达哲学。事实上，人们甚至可以设想，如果认为日常语言有一种共同的逻辑结构（早期）或日常语言挺合适的（晚期），维特根斯坦可能会以为各种

语言的效力都是等同的。这两位思想家还有一个特别的共同之处：他们各自的晚期哲学都和早期哲学有很大的差别。维氏在后期鲜明批判了自己早期所持的很多观点，早期和晚期的表述风格更是南辕北辙。海氏有所谓的 Kehre 即转折，其前后期的论述风格也截然不同。不过在他那里，前后期的差异不如在维氏那里突出。本节涉及的，主要是两位哲人后期的思想。

就语言哲学而论，海氏和维氏也有很多相似之处。这从他们所批判的学说来看，最为明显。两个人都反对意义的指示论、观念论、图像论和行为反应论，都反对把真理理解为语句和现实的符合，都反对把语言理解为内在之物的表达，都反对从传统逻辑来理解语言的本质，都不承认逻辑斯蒂语言在任何意义上可以取代自然语言。

从建设方面看，两人的共同之处亦复不少。不过，照这样来比较海维二人，就仿佛他们是两位感想家，对这个问题那个问题表达了这样那样的意见。实情呢？我们面对的是两位罕见的哲人，沉浸在思想的事质深处，应答着“存在的无声之音”。所以，找出一些语录来，像这样对照海氏和维氏之同之异，远远够不着这两位哲人的对话。他们可曾对话呢？没有资料表明海氏曾读过维氏，维氏对海氏的评论也极罕见。然而，思想像道路一样，其要旨无非“通达”二字；就事情本身所作的思考，必相互通达，形成对话。只不过，袖手旁听，是听不到这场对话的。要听到海氏维氏的对话，我们自己也必须沉入事质的深处，我们自己必须参与对话。限于功力，更由于对话的本性，下面的讨论无疑会使每一个对话者的思路变形。本来，本节的重点不是介绍这两位思想家，而是希望通过道路的分合，导向我们共同关心的课题。

语言哲学的中心问题是意义问题和语言与现实的关系问题。这两个问题又交缠在一起。以指示论为例：语词的意义即是语词所指称的事物；一句话有没有意义，就看这话和所指的事物吻合不吻合。这样，指示论不仅对意义问题有了个交待，而且建立了语言和现实的关系。

指示论虽然简单明了，却远不足以解释形形色色的语言现象。更要命的是，它似乎自身就包含着逻辑上的矛盾。要拿所说的和实际情况比较，我们必须已经知道所说的是什么意思了；于是意义或意思似乎就必须独立于实际情况就能确定，于是意义就变成了一个和现实脱离的自洽的系统。意义的观念论，或粗糙或精致，大致在这样的思路上打转。观念论即使对意义问题提供了一个说法，谈到语言和现实的关系，却往往大费踌躇，而且同样难逃符合论的陷阱。

人们从多种角度列举出这两大类理论的缺陷。例如，我可以从口袋里掏出一块糖，但掏不出一块糖的意义来。这类批评诚然正当，甚至犀利；但限于否定——就是说，没有提示出新思路。维特根斯坦和海德格尔对这些理论的批判，与此类不同。他们的批判开启新的思路，因而是建设性的。初接触维氏的读者，往往觉得他总在瓦解各种成说而不从事建设。这是误解。诚如海氏维氏同样见识到的，哲学的首要建树，不在于构筑理论，而在于引导思考上路。

海氏和维氏对以往语言学说的批评，不在于发现这些成说中的各种逻辑矛盾。他们从根本上对语言的存在论地位作了重新审视。一上来，语言就不被认作某种在自然之外生活之外反映自然反映生活并和自然生活符合或不符合的符号体系，而是被认作一种活动，和人的其它活动编织在一起的活动。海氏在其早

期著作《存在与时间》里就明确提出“语言这一现象在此在的开展这一生存论状态中有其根源”。① 这始终是海氏看待语言的一条主思路。相同的思路也为维氏所具有，集中体现在“语言游戏”这一提法里。

“语言游戏”这个用语有多重意思，但其中最重要的一条是强调语言是人类生活的一个有机部分。就此而论，“语言游戏”这个译法不很好，因为德文词 Spiel 里“活动”的意思相当突出，只从“遵循规则”来理解是不够的。至于望文生义，以为“语言游戏”是说“话只是说着玩玩的”，当然就更不得要领了。“语言游戏”是“由语言以及那些和语言编织成了一片的活动所组成的整体”。

语言和其它人类活动交织在一起，这本来是语言研究的常识。普通语言学家 Bolinger 观察说，我们坐下、起身、开灯、做工，让我们在做这一切的时候都转动大拇指，将是一件极为荒唐的事情；但所有这些活动都伴随着语言，却是十分正常的。“其它行为都自成一统。而语言却贯穿在所有这些活动之中，几乎从不停止。我们单独学习走路，但我们无法那样来学习语言；语言必须作为其它活动的一部分得到发展。”②

从人的生存情境出发，突出的一点就是承认人类活动包括理解活动在内的有限性和与此相连的历史性。海氏早期不断强调此在的有限性，后期则不断强调存在的历史性。维氏不大喜欢反复使用“有限性”这样的概念，但在他对逻辑主义的批评里突出阐发了人类认识的有限性——不是作为一种缺陷，而是作

---

① *Sein und Zeit*, S. 161.

② D. Bolinger, *Aspects of Language*, 1968, Harcourt, Brace and World, Inc, P. 2.

为认识的必要条件。

我们说“逻辑主义”而不说“传统逻辑”，因为维氏并不是在逻辑框架内发现了传统逻辑里有一些错误。他关注的不是逻辑体系在构造上是否完备，而是逻辑主义者从认识论上赋予逻辑像上帝的认识那样一种绝对必然性和绝对正确性。“思想被一个光轮环绕。——逻辑，思想的本质，表现着一种秩序，世界的先验秩序；即世界和思想必定共同具有的种种可能性的秩序。但这种秩序似乎必定是最最简单的。它先于一切经验，必定贯穿一切经验；它自己却不可沾染任何经验的浑浊或不确——它倒必定是最纯粹的晶体。”

维氏当然不否认有合乎逻辑不合乎逻辑之别。张三今年二十李四今年十八，这话可能对可能错。是对是错，要到派出所查了户口本才知道。如果说错，那是事实弄错了。但张三今年二十李四今年十八，所以李四比张三岁数大，这就不合逻辑。或者，不管他们到底多大，只要听到说张三比李四岁数大同时李四又比张三岁数大，我们就知道说话的人犯了逻辑错误。我们不须查户口本就知道错了，再怎么查也查不出它对来。

Logik 这个词来源于希腊词 logein（说）；不合逻辑就是不合我们的说法，不合语法。不合逻辑，就是违背了语法，从而语言就在空转。据海氏考证，在希腊早期，logos 及其动词形式 logein 既意指“说”，又意指“让某种东西现出”。这两个含义又完全混而为一。就原初情形考虑，任何言说都是让某种东西现出，而任何让某种东西现出的活动也都包含了言说。维氏大概没下过这份考证功夫，但就事论事，他恰恰也提出“说就是让人看”。不合事实，相当于：给我看了一样假东西；不合逻辑，相当于：什么都没给我看，说了等于没说。这样的话，是另一种意义

上的“错误”：它合乎教科书上的语法而不合乎真实的语法，它貌似句子而其实不然——我们弄不明白它说的是什么，我们无法设想它所“描述”的事态。

但这种词源考据有什么意思呢?用“语法”代替“逻辑”，用“让人看”代替“说”，不就是换个说法吗？“换了个说法”这个说法，有时有贬义：不管你叫它什么名字，玫瑰依旧是玫瑰。事情还是那么回事情，只是说法不同而已。如果天下的事情都是孤立的，那么怎么改换说法都没有意思。然而说之为让人看，就在于说让事情在不同的联系里显现。从一个角度看不见的，从另外一个角度就可能看见；从一个角度看不清的，从另外一个角度就可能看清。“语法”和“逻辑”涵盖的，并不相等。但即使两者重叠之处，说是语法还是逻辑，仍可能十分不同。

例如，$a+b=b+a$，以往被视作逻辑命题，维氏则视之为转换表达式的语法句子。$a=a$ 以往也视作逻辑句子，但它显然不是用来转换表达式的语法句子。那它是个什么句子呢?是个毫无意思的句子，如此而已。

至于像“每个色块都与它的周界正好吻合”，“我无法偷走你的牙疼”或“青春意味着生长”这样的句子，时常引起逻辑学家的疑惑。它们不大像是逻辑命题，但若说它们是经验命题，它们却似乎必然为真永恒为真。在维氏看来，“每个色块都与它的周界正好吻合”无非是多多少少经过特殊化了的同一律。“我无法偷走你的牙疼”是“必然真理”，是因为“不是一件可以搬动的东西”属于“牙疼”的语法，限制着“牙疼”的使用方式，而“偷走牙疼”这类说法则违背了我们的语法。如果“牙疼”不仅指称一种感觉，同时也指称扎在牙龈上的细刺，那么我们就可以设法偷走一个人的牙疼了。

维氏通常不像海氏那样用某个词囊括一整套思考，为此甚至不惜改变这个词的通常意义；但他的"语法"却不是语法教科书里的"语法"，而是概括维氏建设性思想的主导词。批判逻辑主义，海维二人一样强烈。这种批判所提示的道路呢？不谋而合，海氏恰也是用"语法"这个词来提示的：要真正了解语言，就要"把语法从逻辑里解放出来"。[1] 不过，"语法"不是海德格尔哲学里的主导词，探讨哲学语法，探讨逻辑和语法的关系，维氏远比海氏具体而微。

难道"我无法偷走你的牙疼"不是对现实的某种必然关系的描述，而只是一些语法规定吗？难道生长和青春不是现实地联系在一起而只是在语法上联系在一起吗？为什么我偷不走你的牙痛却可以分担你的痛苦？我们要问的却是：我们把什么叫做"牙痛"而把什么叫做"痛苦"，我们为什么把这些叫做"生长"把这些叫做"青春"？这些诚然不是逻辑意义上的语法问题；它们是哲学语法问题，就是说，是语词和存在的基本关系问题。生长的确属于青春；也就是说，"青春"就语法而论和"生长"联系在一起。我们把这些而不是那些叫做"青春"，这不是随随便便叫的。我们就不把金属的硬度叫做"青春"。我们的语言应和着存在的无声之音。"本质表达在语法里。"

这一论旨和海氏的基本思想镜映生辉。而且，这一思想海氏比维氏阐发得更为透彻。

海氏通常以"命名"为题来讨论语词和存在的关系。不过他说的"命名"，不是一端有一个现成的对象，另一端有一个词，我们用诸如贴标签之类的方式把语词和事物联系起来。命名拢

[1] *Sein und Zeit*, S. 165.

集物，使物在与它物的关联中显现，从而具有意义。因此，命名不是建立一个对象和一个语词之间的联系。命名建立的是一个语词在语言整体中的位置，这又是说，建立一物在世界中的位置。而一物只有在世界中有一个位置，才能显现。海氏从来就是在这种现象的意义上理解事物之所是或事物之存在的。事物唯通过言词才是其所是而不是其所不是，才就其存在显现出来。“哪里没有语言，哪里就没有存在者的敞开……语言第一次为存在者命名，于是名称把存在者首次携入语词，携入现象。名称根据其存在并指向存在为存在者命名……宣告出存在者以什么身份进入公开场……取缔存在者藏掩退逃于其中的一切混沌迷乱。”① 在这个意义上，海氏可以说：“语言给出事物的本质（存在）。”在相同的意义上，维氏可以说：“本质（存在）表达在语法中。”海氏说：“本质和存在都在语言中说话。”维氏说：“语言伸展多远，现实就伸展多远。”这远非“唯语言主义”可以一语了得。海维二人的意思恰恰不是：我们怎么说，现实就成个什么样子。而是：语言里所凝聚的存在是什么样子的，语法是什么样子的，我们就只能那样来述说现实。海氏把这一思想结晶在“语言自己说话”这一警句里。我们首须倾听存在之言始能说话。

就本质言，语言不仅仅是一种工具，语言支配人而不是人支配语言。这一思想在欧洲大陆思想传统中本有其渊源。欧洲语言哲学的开山祖洪堡明言“语言是一个民族的精神而一个民族的精神就是他的语言”。对法国语言哲学深有影响的索绪尔把语言放在言语的前面。海德格尔沿着这一传统，直思到语言极至处

---

① Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerks”, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, SS. 59—60.

的简朴。

海氏一向不从工具性来理解语言的本质。工具改变对象，而语言恰恰一任存在者如其所是。这样想来，他谈的竟不是语言，而是事物。实际上，海氏反复强调，我们无法把语言作为对象来议论。语言有所说，而不被说。那么，我们怎么思考语言的本质呢？逗留在语言之中。逗留在语言之中，就是让语言有所说。言而有物：人在说话，显现的是事物。我说“凤姐也不接茶，也不抬头，只管拨手炉里的灰”，我说的不是言词，我说的是凤姐，说的是拨手炉里的灰，说的是这么个粉面含春威不露的女人。人用种种方式说着，包括通过沉默发言。用言词来说，只是道说的一种突出形式。本真的道说本来是显示，让万物各归其本是，因而，“语言的本质存在恰恰在对自己掉头不顾之际，才愈发使它所显示者得到解放，回归于现象的本己之中。”[①] 在适当的（译维氏语）本真的（译海氏语）言说中，言而有物的时候，言词消隐，出场的是事物。我们听到的不是言词而是事情。言而无物，我们才觉得词藻堆砌，压迫我们，我们才说：“Only words, words, words！”

语词和对象相应，语词表达对象，这是人的根深蒂固的成见，就像欧基里德空间一样。即使语言哲学家在原则上并不赞同这种成见，在思考具体问题的时候仍然可能经常套用这个模式。从这里看，语言哲学中的很多基本观念，和传统认识论中的很多基本观念一脉相承，无论在指示论里还是在观念论里，意义的符合论差不多就是经过语言哲学改装的认识的反映论。“一

---

① Heidegger, "Der Weg zur Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1979, S. 262.

种原始的哲学把名称的全部用法浓缩进了某种关系观念，同时这种关系也就变成了一种神秘的关系。”[①] 海氏遥相呼应：首要的关系不是语词和事物的关系，而是：语词就是事物的关系；“言词把每一物拥入存在并保持在存在里，就此而言，言词本身即是关联。”[②]

可见，海维所讲的“本真之言”，与符合论里所讲的“真命题”大异其趣。本真或不本真全在于是不是言之有物。凤姐云云，也许本无其事，但满可以言之有物。你到人家作客，进门就说“桌子上摆着一只茶壶四只茶杯”，说得可能完全正确，却又完全不适当。符合论自有逻辑上的矛盾，但那还在其次。更值得提出的，是符合论只注意到现成语句和现成事态是不是吻合，而全然不曾留意语言的源始意义：语言提供了使现实在其可能性中显现的“逻辑空间”。海氏在《存在与时间》里就把此在对存在的理解和可能性联系在一起并提出“可能性高于现实性”。维氏也从一开始就已经洞见，语言把世界转变成了一个可能的世界。“在命题里，我们仿佛用试验方法把世界装到一起。”[③]这一思想维氏始终保持如仪：“我们的眼光似乎必须透过现象：然而，我们的探究面对的不是现象，而是人们所说的现象的可能性。也就是说，我们思索我们关于现象所作的陈述的方式。”之所以如此，用维氏的话说，是因为一个命题必须由部分组成，其部分必须能够在其它命题中出现。用海氏的话说，是因为言说和理解是同等源始的，而言就是理解的分成环节互相勾连的结构。这两

---

① Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, P. 172.

② Heidegger, "Das Wesen der Sprache". *Unterwegs zur Sprache*, S. 176.

③ Wittgenstein, *Notebooks*, Oxford, Basil Blackwell, 1961. P. 7.

种说法异曲同工，探入了语言之为语言的机关。正因为在这种源头的意义上来理解语言，海德格尔甚至犹豫还该不该用Sprache（说，语言）这个词来称谓他所讲的事质，因为Sprache毕竟可以意指而且通常也的确意指用现成的语词来述说现成的事物。

言词之可能指称独立的物，本由于事物通过言词才成其为独立之物，并作为独立的存在者拢集它物，与它物关联。这当然不是说，人必须先发明出语言，才能依之把事物分门别类加以勾连加以表述。语言就是事物的区别和勾连。逻辑形式不是在语词和事物之间，彷佛语词在一边，事物在一边，由共同的逻辑形式联系在一起。而是：语言就是事物的逻辑形式——语言（命题、思想）之所以和现实有同样的逻辑形式，因为思想就是现实的逻辑形式。"命题显示现实的逻辑形式。"特别当我们考虑到逻辑、Logik、logos、logein本来就是"说""道"——语言就是事物能够被说出来的形式。西方思想中的"Am Anfang war logos（泰初有道）"和中国思想中的"道生万物"一脉相通。

有人以为维氏对意义理论的批判和对生活形式的强调所表达的只是语用学语境学的关注。维氏对用语和语境联系的细致入微的注意迷惑了这些读者。然而实情完全相反，维氏对语用学语境学没有任何兴趣。他通过几乎貌似琐碎的细节所考察的恰恰是高度形式化的规范问题。维氏有时也这样提醒读者。他对灵感现象和遵行规则的现象作出区分之后说，我们在这里关心的不是灵感的经验和遵行规则的经验，而是"灵感"和"遵行规则"的语法。的确，如果我们不首先知道应该把哪些行为叫做"遵行规则"，我们从哪里开始反省"遵行规则的经验"以及其它一切伴随遵行规则的现象呢？诚如维氏自断："我们的考察始

终是语法性的考察。”其中很大一部分人们从前笼统地称为“逻辑问题”。维氏的方法不单单体现了某种个人风格。这是一种新的哲学思考实践——不再在概念之间滑行，而是在粗糙的地面上寻找路标。

但发现规范，不就是在形形色色的表达后面在语言的历史演变后面发现某种深层的不变的东西吗?我们不是最终还是要乞灵于逻辑的必然性吗?规则是给定的，因此是某种先验的东西，我们只能遵循。

那么，为什么我们的语法是这样而不是那样?为什么我们把“绿”单单用作颜色词而不同时把它用作长度词?把“疼”限制为一种感觉而不同时包括引起这种感觉的东西?这里不是逻辑在起作用吗?是的，如果“疼”一会儿指一种感觉，一会儿指一种颜色，我们的语言的确会变得非常不合逻辑。而这首先是说，我们的语言将是一团混乱，不再是一种适合我们使用的语言。语法的逻辑来自生活的逻辑。语言给予我们的不是一堆事实，而是连同事实把道理一起给了我们。我们的语言如其所是，是有道理的。给定了这些道理，我们必须这么说而不那么说。但并没有什么逻辑必然性迫使我们的语言是这个样子而不能是另一个样子。我们的语言是一种相当合用的有道理的语言，倒要通过自然的源始涌动（海氏），自然史，人类的生活形式，语言和其它人类活动相交织的“语言游戏”（维氏）加以说明。

我们要讲逻辑，但我们更要讲道理。道理不像逻辑那么权威，非此即彼。一段话要么合逻辑要么不合逻辑，却可以很有道理，有些道理，多少有点道理，毫无道理。道理也不如逻辑强悍，你死我活，要是咱俩得出的结果不一样，那至少有一个错了。然而，可能你有道理，我也有道理。中国话像这个样子，自有它的

道理；德国话和我们很不一样，却自有德国话的道理。逻辑从天而降，道理却是前人传下来的。当然，海维二人都不承认有一种和其它一切道理都性质不同的逻辑。逻辑也是一种道理，一种极端的道理，一种我们优先承认最后修正的道理。

维氏把语言的本质从逻辑转化为语法，海氏把语言的本质理解为具有历史性的存在之言，两者息息相通。语法和存在是“给定”的，然而，是在历史意义上的给定，而不是在超验的意义上给定。我们不能从先验/经验、分析/综合的模式来理解两人的基本思路。他们和以往提法的区别虽然相当细微，却事关宏旨。

维氏从生活形式和语言游戏来理解语言的规范作用，从有限性来论述“理解”，于是人们很快发现维氏是个“相对主义者”。历史的就是有限的，有限的就是相对的。取消了绝对标准，就只剩下一些相对的标准。然而，若没有绝对牢靠的基地，倘若我们真的追问下去，相对的标准就等于没有标准。好坏对错都是相对的，此亦一是非，彼亦一是非，“归根到底”，也就无所谓好坏对错了。语言果然游戏乎？逻辑果然必然乎？

你说“他强迫我戒酒”成话，我说“他力量我戒酒”就不成话。你告诉我说：我们是用两个词来表示“力量”和“强迫”的，而且一个是名词，一个是动词。你有绝对的根据吗？英语里不是用 force 这同一个词来表示这两个意思吗？而且它既可以用作名词又可以用作动词。可见用两个词来表示力量和强迫没有必然的逻辑根据。于是，“他力量我戒酒”就没说错；即使错了，不过是相对地错了？

人的认识没有绝对的根据。这话在说什么呢？是说人的认识无所谓对错或“归根到底”无所谓对错？维氏当然不承认，而且

把反驳这种相对主义作为其哲学的一项基本任务。是说相对于上帝的全知，人的认识会犯错误？维氏不但承认人会出错，而且把这一点当作其哲学的基石之一。但不是相对于上帝的绝对正确而言。上帝怎么认识的，我们不知道。人出错，简简单单相对于正确的正当的人类认识。我们根据实际使用的语言所提供的规范来判断正误；否则还能根据什么呢？日常语言不是维氏的偏好，而是维氏哲学的奠基处。

历史通过什么把言说的理路传给我们？通过一代一代的言说。在维氏，语法是通过日常交往语言传给我们的。在海氏，存在之言是由思者和诗人承传下来的。在这里，海氏似乎与维氏分道扬镳。海氏从来不喜寻常。常人，常态，常识，都是海氏挖苦的材料。日常的种种话语，集合为Gerede，列为此在沉沦三种基本样式之首。后来他又明确断称“日常语言是精华尽损的诗”。

说到这一区别，我们先须指出，“日常语言”这个用语往往是和不同概念相对的。和日常语言相对的，可以是术语、科学用语、诗词、神喻、理想语言。维氏谈及日常语言，通常针对的是理想语言，逻辑斯蒂语言。在这一点上，海氏和维氏初无二致，只不过他只采用“自然语言”这个用语，不像维氏那样混用“日常语言”和“自然语言”。维氏认为自然语言要由自然史和人类的生活形式来说明，海氏认为自然语言是自然的涌现；维氏认为自然语言是其它符号系统的核心，海氏认为自然语言是语言的本质存在；海维二人都认为自然语言从原则上说是不可能形式化的，逻辑斯蒂语言是堕落而不是进步。另一方面，海氏有所贬抑的“日常语言”通常是和诗对称的。既然维氏不曾把两者对待论述，我们也说不上海维二人在这里有多少分歧。

此外，还应说明，海氏之强调诗，并非出于浪漫主义的遐想；而是海氏从学理上特别强调基本言词的力量和语言的开启作用。

让我们从维氏的一个例子生发出一个新例子来。一种语言里没有"把石板搬过来"这样的结构，我们喊"把石板搬过来"，他们只能喊"石板"，那么他们的"石板"是否和我们的"把石板搬过来"相当呢?他们到我们这里找了份工作，听到"把石板搬过来"的时候，就会像在自己的国度里听到"石板"那样行动。在这个意义上，这两句话的意思是相当的。然而，这时师傅说："是让你搬过来，不是让你推过来"；本地的学徒会改变搬运的方式，外来的学徒却不知所措了。在这个意义上，"石板"和"把石板搬过来"的意思又不相当。这其实是一个寻常问题。Force 和"力量"相当不相当?Man desires to know by nature 这句英文和"求知是人的天性"是不是相当?设想这句英文后面跟着 but not woman。简单说，句子一方面和情境相联系，和句子的"用途"相联系，一方面和借以构成的词汇相联系。单就用途来说，词汇只是句子的材料，只要句子具有同样的用途，使用什么词汇都无所谓；材料消失在用途里。然而在诗里，诗句的意思和选用的词汇却密不可分。套用一句已经变得陈腐的话：艺术是形式和质料的完美结合。我们说，诗就是在翻译中失去的那一部分。什么失去了?用这些特定的语词表达这一特定的整体意义。每种语言都有独特的语词系统。表达"同样的意思"用的是不同的语汇，恰恰是不同语言的不同之处。那么，诗就在把语词结合起来表达意思的同时保持着语词本身的力量。在极端处，诗句的意义完全由其所包含的语词（及其特定联系）规定，而与怎样使用这句诗无关。在这个意义上，诗是"无

用”的，不用来传达信息，用来下命令或恳求。但这不是说诗不起作用。诗的作用是造就规范，在于揭示语词的意义。按照海德格尔的说法，与制造器物不同，艺术作品不耗用材料，而是使材料本身的色彩和力量突显出来。艺术关心的不是有用，而是让存在者如其所是地显现自身。事物的本然面貌在诗中现象，也就是说，诗从存在的无声之音那里承接下本质的言词，从而才有语言的日常“使用”。那么，我们唯通过诗才学会适当地“使用”语言，用语言来表达思想，传达信息，下达命令。

尽管有这些差异，海维二人的基本趋向仍然是很接近的。日常语言突出了语言的承传，存在之言也是一样的，因为在海德格尔那里，存在始终是历史性的。存在者以何种方式显现，存在者怎么才是存在者怎么才不是存在者，不是一个先验问题，更不是人们可以随心所欲加以决定的。人被抛入其历史性的存在。

的确，尽管海维两人的教育背景思想渊源差别很大，两人的方法风格迥异，但深入他们的根本立论，我们可以感觉到一种共同的关切。可称之为对人类生存和认识的有限性的关切：如果逻各斯是历史的承传，我们还有没有绝对可靠的理解？如果意义要从情境加以说明，人生还有没有终极意义？上帝死了，怎么都行了？没有对错善恶之别了？若有，又该由谁由什么来作出最终裁判？一句话，被除了绝对怎样不陷入“相对主义”呢？往大里说，这是我们时代最具普遍性的问题。宗教、道德、艺术、政治甚至科学，都面临相应的挑战。

然而，正如海德格尔最初就指出来的，不管喜欢不喜欢，有限性是现代人必须承担起来的天命。海氏强调存在的有限性、历史性，维氏强调生活形式、语言游戏的自然史。其实，只因为我

们是有限的，才会出现意义问题，也只有从有限出发，才能解答意义问题。我们不再从绝对的出发点，用上帝的全知的眼睛来看待世界，而是用人的眼睛来看待世界。

第五节　言语行为理论对哈贝马斯和利科的影响

英美语言哲学家的语言分析学说对德法哲学家的思想有一定的影响。值得注意的是，德法哲学家欣赏和借鉴的是以奥斯汀为主，加上塞尔和斯特劳森提出的言语行为理论，而强烈排斥以卡尔纳普为代表的逻辑分析。这里不可能全面阐述言语行为理论对许多欧洲大陆哲学家的影响，只能以哈贝马斯和利科的两篇重要论文为例，具体说明他们在筑构自己的学说体系或阐发自己的人文主义观点时，是如何利用和改造言语行为理论的，同时说明在利用过程中，为了实现自己的目的并与自己的思想体系融洽，又是在哪些方面与奥斯汀等人的观点发生分歧的。

哈贝马斯和利科的研究领域大不相同，前者致力于制定社会批判理论，后者致力于人文科学研究，以意志哲学为起点，以哲学诗学为终点，但他们两人不约而同地从奥斯汀的言语行为理论中寻找理论结构的支撑点，这是令人深思的。这说明，社会科学和人文科学中的许多问题，讲到深处就涉及到语言，由此可见语言的转向决非时髦或虚言，而是体现了一种时代的进展，另一方面，这也说明英美语言分析中，能够与欧洲大陆文化联姻的只是具有实践性和生活性的日常语言分析，而非具有理想性的逻辑分析。

一、哈贝马斯的普遍语用学

哈贝马斯在"什么是普遍语用学"中大量借用和改造言语行为理论。我们首先来看看，哈贝马斯为什么要提出普遍语用学，它在他的社会批判理论中占有什么样的地位。

作为法兰克福学派第二代的杰出代表，哈贝马斯致力于制定对当代资本主义发达工业社会的批判和实行社会改良的理论。据美国学者麦卡锡（T. McCarthy）说，批判的社会理论由以下三个方面构成：第一，最基础的是关于交往的一般理论，哈贝马斯将其称为普遍语用学；第二，以第一个方面为基础，以交往性能力（competence of communication）为主要内容，服务于一般社会化理论的建构；第三，以前两方面为基础的社会进化理论，也即是对于历史唯物主义的重建。①

哈贝马斯的社会批判理论为什么从语言分析入手？或者换句话说，本世纪哲学中的语言转向是如何影响了他的思路，或如何体现在他的学说中的？

与法兰克福学派的其他成员一样，哈贝马斯也注意挖掘和强调马克思早期思想中关于自我反思、批判、启蒙和社会实践的因素，但他认为，除了马克思曾指出的经济压迫和阶级冲突外，当代发达工业社会中另一种形式的压迫，即文化压迫凸显了出来。这表现在人与人之间的理解、交流、对话受到国家、经济制度和行政方面的压制和干预。这样，人们的交往成了不合理的、被歪曲了的行为，哈贝马斯认为社会的弊端和矛盾均由此

---

① 哈贝马斯：《交往与社会进化》，张博树译，重庆，重庆出版社，1989年版，英译本序，第11页。

而生，他把合理交往、语言、相互理解等范畴引入批判理论。

就方法论而言，哈贝马斯批评了新实证主义者关于科学方法统一性的观点，即认为社会科学的研究方法与自然科学的研究方法是一样的，他认为应将解释学方法和意识形态批判结合起来，而解释学方法涉及到理解主体的意向和语言意义的问题。

哈贝马斯还秉承了早期法兰克福学派的宗旨，把社会经济分析和心理分析结合起来，他吸收了弗洛依德的精神分析理论，认为当代资本主义社会中，以前人们受到的生产关系方面的压力变成了社会文化压力，人的合理交往受到扭曲，他力图制定出一种一般的、关于人际间正常交往的理论，以阐明交往能力的需求、变化，分析交往被歪曲压抑的原因。

在哈贝马斯看来，要制定一般的合理交往理论就必需深入到人类和生活最深的层次中去，而这就是语言。因为语言是唯一使人类超出大自然的东西，人们最初的语言表达了普遍的、非强迫的交往意向。人的行为分两个层次，一是目的-手段性的技术经济行为，服务于征服自然，提高劳动生产力。二是交往行为，这是主体间通过符合协调的作用，以语言为媒介，通过对话，达到人与人之间的理解和一致的行为。

哈贝马斯的普遍语用学是研究人们以理解为目的的交往行为的学说，其任务是确立和重建关于可能理解的普遍条件，它的基本观念是，不仅语句的语音、句法和语义特征，而且说话中的某些语用特征，不仅是语言，而且有言语，不仅是语言能力，而且还有交往能力，都可以进行普遍的重建。

哈贝马斯一直追踪并详细研究了与交往理论有关的各家各派关于语言的见解，他最后认为，言语行为理论是其中独具特色的理论，因此他主要依靠由奥斯汀和塞尔提出的这种理论，作

为通向他的普遍语用学的出发点。在普遍语用学中，发展得最为充分和成熟的那一部分是从弗雷格到达梅特一脉相承的对于陈述句的形式分析，他认为这一部分对于交往理论而言并不重要，不应该在语义学理论中独占鳌头。另外，一般的语言学分析方法或能力虽然有助于人们构造成功语法性句子，但它并不等于交往能力。交往能力指讲话者以相互理解为目的，把合适构成的语句运用于现实中，并使语句与现实一致。这包括三个方面，第一，选择陈述性语句的能力；第二，表达讲话者本人意向的能力；第三，实施言语行为的能力。哈贝马斯的交往行为理论的核心是在以上第三个方面，即集中关注人际关系，因此它把言语行为理论作为自己的出发点。

哈贝马斯认为，奥斯汀的言语行为理论的首要任务是澄清语言中话语的完成行为的特征，即主张“我通过说些什么而作了些什么”，他对此作了发挥，强调其中关于人际关系和言语行为的生成力量这两种因素。他认为奥斯汀的主张意味着，每一个完成行为式话语既建立了又表现了一种人际关系，这是讲话者与其交往伙伴之间的某种确定关系。生成性力量表现为，讲话者在完成一个言语行为时，可以通过使听话人与他发生某种人际关系而影响听话者。事实上，一个言语行为既可以获得成功，也可能导致失败，只有在讲话人和的听话人之间建立了某种关系，使得听话人能理解并接受说话的内容，言语行为才算获得成功。

奥斯汀也分析了完成行为式话语能否成功的条件，他把这些条件仅归诸于讲话者，而不是像哈贝马斯那样，归结为讲话者与听话者之间是否建立起了某种关系。奥斯汀认为，如果讲话者不满足某些条件，他的话就是“不适当的”(unhappy)。比如，“身份不合”，一个人不是会议主持者，却宣布：“散会！”一个

普通职员对其上司说："你明天起当总经理。"又如"无诚意"，一个穷人在豪华轿车的展览厅说："我要买那一辆！"一个第二天就要出国的人对朋友说："我明晚参加你们的婚礼。"再如"违背承诺"，一个人本来处于合适地位，并且诚心诚意地作出了许诺，但后来改变了态度，这种行为也是不适当的。

奥斯汀后来放弃了关于完成行为式话语和记述式话语的区分，因为他看出这两种话语并不是截然不同的，他后来把言语行为区分为以言表意、以言行事和以言取效三种，而把关注重点放在以言行事行为上。哈贝马斯在探寻交往行为的最基本分析单位时，以与奥斯汀的主张既有联系、又有区别的方式对言语行为理论作出了补充和发展。

哈贝马斯提出了以下规则：如果一个言语行为由以言行事成分和陈述成分组成，那么它在自身的表层结构上满足标准形式。他把具有这种结构的言语行为称为分化出了陈述含义的(propositionally diffrentiated)，与此相区别的是符号起触发作用的相互作用(symbolically mediated interactions)，在其中言语的陈述成分与以言行事成分不相关。比如着火时高呼"火！"它引起的行为可以是救援，也可以是逃跑。哈贝马斯认为，言语行为中两种成分被区分开了，将给讲话者更多的自由。

在以言行事成分和陈述成分有分化的言语行为中，又可以作出进一步划分，其中的一种受建制性约束(institutional bond)，另一种不受这种制约。在打赌、受洗礼、命名、结婚等行为中，人们作出的言语行为受某种特定的建制、惯例、习俗的制约，而一般的命令、劝告、提问则与建制无关，只与该行为发生的一般性语境有关。

这样，哈贝马斯就把他的分析单位，定义为分化出了陈述含

义的，并且是不受建制性约束的言语行为。实际上，他还附加了另外两个条件，一是这种言语行为必须具有清晰的词语形式(比如不能依靠身体姿势进行表达)，二是它必须独立于语境(不然，在某种特殊条件下，语句的意义与可以达到的目的大相径庭)。

前面已提到，哈贝马斯认为言语行为的标准形式是：它由以言行事成分和陈述性成分构成，他把这个看法发展为关于言语双重结构的主张："以言行事的"和"陈述性的"这两种成分可以彼此十分独立，在不同种类的言语行为中，我们可以找到不变的陈述性内容。比如，对于"彼得正在抽烟"这一陈述性内容，可以有：

"我请你（彼得）抽烟。"

"我问你（彼得），你抽烟吗?"

"我对你（彼得）抽烟提出警告。"

哈贝马斯认为，从发生学的角度看，陈述内容在言语行为中的不变性，是在言语行为形成和转化过程中以言行事成分和陈述成分分离的结果。他由此而作出了以下区分，一是讲话者和听话者通过以言行事行为达到的相互了解的关系，二是陈述的内容。他认为，许多语言理论家易犯一种描述主义错误，以为交往过程只是在内容传递水平发生，而关系方面附属于内容方面，没有独立性。与此相反，哈贝马斯主张普遍语用学的任务是言语双重结构的合理重建，他将以奥斯汀的言语行为理论为出发点完成这个任务。

奥斯汀对以言表意行为和以言行事行为作了区分，关于这一点的意义理论引起了争论，奥斯汀把意义赋予语句的陈述性内容，或以言表意行为，而把力量赋予以言行事行为。很多人对

此表示不满，认为言语的以言行事成分也具有语言学含义上的意义。一种应付办法是，区分语句的语言学意义和说话的语用学意义，以此来解释意义和力量的差别。奥斯汀认为语用学意义优于语言学意义，因为言语行为可以用不同的语句来完成。根据意义用法论，他建议语句的意义在于被运用于言语行为中的功能。哈贝马斯根据双重结构说认为，这个建议的问题是没有充分认识到语句意义的相对独立性：人们可以根据不同的意向使用语句，但它们的语言学意义在不同的语用学语境中却没有变化。哈贝马斯认为，奥斯汀在意义和力量之间作出区分，并用以言行事力量方面的意义来补充陈述性语句的意义，这是必要的，但更好的作法是：对表达式的语言学意义的区分要根据它们对于形成不同种类的言语行为（以及言语行为的不同成分）来进行。

哈贝马斯认为，可以在两种意义范畴（即以言行事意义和陈述性意义）的含义上，保留奥斯汀的区分。这样，力量就代表了原来用于与以言行事行为相关的表达的意义，意义就代表了原来用于与陈述相关的表达的意义。这样的区分一方面与建立人际关系的普遍语用学功能有关，另一方面与表现事实有关。从普遍语用学角度看意义问题，哈贝马斯得出了以下四点结论。

第一，为言语行为的陈述性成分保留语义学内容的概念，或仅仅用标示特定以言行事力量的语用算子来表征以言行事成分的意义，都不可取；第二，用与重建具有陈述内容的语句意义完全相同的方式重建完成行为式语句的意义，也是不能令人满意的；第三，把以言行事的力量和意义成分等量齐观，同样不能令人满意；第四，从普遍语用学的观点看，语言表达式的意义可作这样的范畴性区分：视其是仅出现于执行表达功能的语

句中，还是可以特别地为建立人际关系或表达意向服务。[1]

前面已经提到，奥斯汀一开始把使用语言的方式区分为记述式和完成行为式的，后来他把这两者的区分称为以言表意的和以言行事的，前一类言语行为有真实不真实之别，后一类则有适当或不适当之分。他在《怎样以言行事》一书接近结尾处承认，以上区分并不是泾渭分明的。他说："一般而言，以言表意行为完全和以言行事行为一样，只是一种抽象；每一种真正的言语行为都是二者兼而有之。"[2] 塞尔则走得更远，他认为根本作不出这种区分，他说："奥斯汀告诉我们，以某一意义说出一个语句是作出某种以言表意行为。而以某种力量说出一个语句时则是作出某种以言行事行为。但是，当某种力量是意义的一部分时，意义会唯一地决定一种特殊的力量，没有两种不同的行为，只有对同一行为的两种不同标签。奥斯汀说每一种都是从总的言语行为中抽取出来的，但困难在于，对于多数情况而言，抽不出与以言行事行为不相关的以言表意行为。每当力量包含在意义中时，抽取出意义必然要抽出一种以言行事的力量。"[3]他认为每一种以言表意行为都是以言行事行为。

哈贝马斯认为，在他的言语双重结构的思路中，奥斯汀作出以前区分所欲达到的目的可以重新获得。

在哈贝马斯看来，只有当讲话人和听话人同时进入建立人际关系和作出陈述性内容的层次时，语言交往才能发生。在讲话

---

① 《交往与社会进化》，第50页。

② Austin, *How To Do Things With Words*. Oxford, Clarenton Press, 1962, P. 146.

③ Searle, "Austin on Locutionary and Illocationary Act", in *Philosophical Review*, LXXVII, NO. 4, 1968, P. 407.

时，既可以使人际关系，也可以使陈述内容成为交谈的中心、主题。相应地，使得语言的运用主要是相互作用式，或为认识式。在语言的相互作用式使用中，人们以讲话人和听话人进入的关系——例如警告、许诺、请求——当作主题，谈话的陈述性内容仅仅是被提及而已。而在语言的认识式运用中情况正好相反，交谈者把陈述内容作为主题，人际关系只是间接地得到表达。①

哈贝马斯认为，奥斯汀以前所作的区分可以从他作出的关于语言的认识式与相互作用式运用的区分中得到。在交谈中把哪一方面作为主题，起因于强调言语有效性的某一个方面。在语言的认识式使用中，强调的是对真实性的要求，而在相互作用式运用中，强调的是人际关系中的规范性、适当性。他认为，奥斯汀没有得出这样的结论，是因为他只考虑了一种普遍有效性要求，即真实性，并认为如果对真实性作宽泛的理解，这个用来衡量事实陈述的标准也可用于劝告、警告、裁决之类的言语行为。哈贝马斯认为，这是把对陈述真实性的要求和规范适当性的要求混为一谈了。②哈贝马斯认为，如果在一个特定的言语行为中区别出以下三点，奥斯汀抹杀陈述真实性和规范适当性的区别就是没有必要的。这三点是：1. 对于泛化语境的未言明的预设条件；2. 尚待建立的人际关系的特定意义；3. 未明确提出的、一般的有效性要求。

哈贝马斯清醒地看到，奥斯汀把使用语言的方式区分为记述式和完成行为式，其出发点是过于狭窄了。同样道理，他本人

① 《交往与社会进化》，第54页。
② 同上书，第57页。

提出的两种交往模式，也不能穷尽对于言语有效性的类别划分。在陈述的真实性和人际关系的适当性之外，哈贝马斯又加上了一条：讲话者说出其意向的真诚性。真诚性保证了主体用语言呈现自己的透明性，在语言的表达式（expressive）使用中，真诚性特别重要。典型例子是第一人称语句，讲话者用来表露自己的希望、感觉、意图等等，如“我十分想念你”，“我希望……”等等。

在作了以上的讨论和阐述之后，哈贝马斯重新回到以言行事力量和言语的有效性基础问题上，力图得到更深刻的结论。

在进一步探讨话语的以言行事力量是由什么构成的这一问题时，哈贝马斯借用了塞尔的研究成果。如果以言行事的力量是可以理解和可以接受的，各类言语行为就必须满足一些习俗性预设。塞尔提出，在言语行为的语境中首先应满足一系列预备规则（preparatory rules），比如在作出许诺的情况下，讲话者和听话者都不能预先肯定讲话者在正常情况下一定会做某事，而听话者宁愿讲话者为他作此事，而且讲话者也这么认为。其次还应满足那些基本规则（essential rules），这指的是，讲话者必须进入一种特定的保证之中，这样听话的人才能信赖他，他必须表明自己在某种情况下将承担行为的某些后果。哈贝马斯总结说：“可接受的言语行为的以言行事的力量在于以下事实，即它能使听者信赖讲话者的言语行为类型的承诺。”①

这种承诺不但构成以言行事的力量，而且是言语的有效性基础。在言语行为中，说话人和听话人都宣称自己言语行为是有效的，并要求这一点得到承认。哈贝马斯指出，对此的承认不必

① 《交往与社会进化》，第64页。

是非理性的，因为宣称有效性具有认识的特征，并能得到核实。他说："分析到最后，讲话者能够在以言行事的言语行为中影响听话者，反之亦然。因为言语行为类型的承诺与认识上可检验的宣称有效相关联——这就是说，因为双方的关系有理性基础。有关的交谈者通常都有一种特定的感觉，他觉得自己想要拥有一种人际关系，它认为自己具有当作主题来强调的有效性，并因而选择一种特定的交往方式。"①

交往方式有三种，在对语言的认识式使用中，讲话者提供了内在于言语行为的提供根据的义务。记述式言语行为应保证，若有必要就回复到经验来源，讲话者正是从经验中得到自己陈述为真的确定性。在语言的相互作用式使用中，讲话者有提供正当性证明的义务，而在语言的表达式使用中，讲话者有义务对可信性提供证明。每一种内在于言语行为的义务都可以在两个层次上完成：第一是直接的，在说话的语境中；第二是间接的，在话语或随后的行动中。哈贝马斯提醒说，在每一个交往行为的实例中，会提出有效性的所有的方面，尽管在语言的认识式使用中，陈述内容的真实性处于核心地位，在表达式运用中，正确性或适当性处于核心地位，而在相互作用式运用中，核心是真诚性。这三种有效性要求总是同时被提出，虽然它们不会全都成为谈话的主题。

哈贝马斯说，参照语言的系统性地位可以阐明上述有效性。语言是一种媒介，讲话者和听话者通过它可以实现某种基本的划界：主体可以使自己与这样的环境相区分，他以观察者的第三人称的态度将此环境客观化；与这样的环境相区分，他作为参

① 《交往与社会进化》，第64页。

与者变更自己的态度而顺应或背离此环境；与他自己的主体性分离，他在第一人称态度中表达或遮蔽这种主体性；与语言本身这种媒介相区分。哈贝马斯把这四个实在领域称为：外在自然、社会、内在自然和语言。最后，他以下表表示他讨论的问题和观点的各种关系，看得出来，与奥斯汀不同，他力图把言语行为理论纳入一个极为宏观的思维构架中，这个构架既按照等级秩序安排实在世界，又把交往的模式、功能、标准置于一种井然有序的关系中。

二、利科对“自我”意义的建构

从八十年代起，利科在坚持使用他极为熟悉和得心应手的现象学和解释学方法的同时，愈来愈注意吸收英美分析哲学的方法。他在1985年发表的“言语的力量：科学和诗歌”中，就从日常语言的角度，研究科学和诗歌这两种主要的言语能力相互转化的作用，揭示其对立和互补的语言功效。在1988年提交给世界哲学大会的论文“作为哲学主题的人”中，他首先就提出了这个问题：“关于人，哲学家可以使用哪种话语，而科学家却不会使用？”[①]利科采用语言分析方法研究问题，表明了他的哲学研究的两个特征：第一是他在顺应当代哲学中的语言转向的潮流；第二是他把语言方法作为哲学的特征，是为了表现哲学中人文论题的独特性。如上面所引第一篇论文所表明的，哲学既不是科学，也不是艺术。处理人文学科问题的最合适的方法是哲学，这种方法回避不了语言问题，因为“我们人类最少引起争

① Ricoeur, "The Human Being as the Subject Matter of Philosophy", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 14, No. 2, 1988, P. 203.

实在域	交往模式：基本态度	有效性要求	言语的一般功能
“那个”外在自然世界	认识式：客观化态度	真实性	描述事实
“我们的”社会世界	相互作用式：顺应态度	正当性	建立合法的人际关系
“我的”内在自然世界	表达式：表白性态度	真诚性	讲话者主观性的表露
语言	——	可理解性	——

议的特征就是使用清晰地表达为话语的语言。”①

我们现在集中分析第二篇论文“作为哲学主题的人”，利科的目的是要从个人（persons）的概念出发，达到对自我（selves）的建构。他第一步就是进行语言分析，开始借助语义学，然后借助语用学。

在语义学层次上，不能用个人来刻画自我的特征，因为语义学只根据外延逻辑处理命题。尽管语义学对于分析构成了狭窄的框架，但从中仍然能得到一些东西。利科首先指出，由于有个体化的特殊算符，如确定摹状词、专名、包括指示形容词和代词在内的直接指示词、人称代词和动词的时态，语言的建构方式就使它能够指示个体。虽然并不是这些算符所指的个体全是个人，个人只是个体中的一类，但是，人的单个性是令人特别感兴趣的。由于这些算符的个别化作用，人们可以指示一个人，把他和其他一切人区别开来，我们平时所说的“识别”的部分含义即在于此。得到了作为个体的人，这是关于人的哲学话语的最基本和最抽象的一步。

在这么轻易地从语言的建构方式中得到作为个体的人之后，利科也注意到了语言的另一个制约条件，这是他从斯特劳森的著名著作《个体》中得知的：对于一特定殊相（particular，即作为一个东西被感觉所获知的经验内容），只有将其划归为物体或人两个属类之一，才能加以辨识确认。论及人作为基本殊相的地位，利科注意到了语言的又一种制约，这包括以下几个方面，第一，人为了是人，必然是物；第二，物理属性是人与物所共有的，而将人与物区分开的心理属性必须归之于具有物理

① 同上。

属性的这同一个实体；第三，心理属性不论应用于自身还是应用于他人，其意义都相同。

利科的上述看法明显地受到斯特劳森《个体》一书的影响。斯特劳森在这部以“论描述的形而上学”为副标题的名著中，一反分析哲学家的传统，系统地讨论起形而上学问题，包括传统的关于殊相、共相、自我、心身关系的问题，当然，研究的方法还是倚重语言分析（这也是利科研究自我问题借助于此书成果的原因）。比如斯特劳森强调，对殊相的识别首先是在谈话中进行的。他还指出，对一个殊相的识别往往依赖于对另一个殊相的识别，也就是说，谈论某个殊相的能力取决于谈论另一个殊相的能力；而对殊相的最终识别，需要一个在时间和空间中存在的最基本框架，这就是物质世界。与此同时，人也是一种基本殊相，人本身是第一性的，既不能把人归结为物质，也不能归结为精神。他在本书中力求给出答案的两个重要问题是：一、为什么要把一个人的意识赋予某种东西？二、为什么要把这些意识状态赋予某种具有身体特征，具有物理状态的东西？他认为，不能把人这个原初概念理解为心和身的概念组合而成的复合概念：“我用人这个概念所指的是这样一种实体，我们既可以把有关意识状态的谓词，也可以把有关身体特征、物质状况等等的谓词同等地应用于这个单一类型的单一个体。”[1]看得出来，利科在相当大的程度上借鉴了斯特劳森的以上见解，只不过他认为以上分析还局限在语义学范围内，他要更深一步地研究问题，要在语用学的层次上继续下功夫。他要证明，斯特劳森的见解已经孕育着超出自身，通向语用学领域，即从“个人”通向“自我”的因素。

---

① *Individuls*, PP. 89—90, PP. 101—102.

利科认为，在前面的话语层次上，个人还不是自我，因为它们未被当作自我指示的实体，而只是被人们谈及、被指称的东西。即令如此，在语言中获得的成果也不容低估，因为通过把人指称为基本殊相，也就是把一种逻辑地位赋予了“他”及“她”的语法人称。在语用学的研究范围内，第三人称不仅是语法的人称，而是作为自我的个人。前面谈到的适用于把人表征为基本殊相的三项制约相当于描述了人的三种特性，其中每一项特性都说明不能把关于人的哲学话语局限在以外延逻辑辨识指称的范围之内。人也是物，但不仅是与所有他物一样的物，而是我之身。“我的”指一种所有，似乎意指一个主体，该主体可以把“他自己”或“她自己”标示为一个拥有此身体的人。其次，把物理属性和心理属于都归之于一个实体，即归之于人，超出了仅仅谓述逻辑主词这种逻辑意义上的归属特性。这种奇异的属性说明应称之为“归因”(ascription)，以便说明它与道德归罪的所属性的关系。另外，不论应用于自身还是他人，心理属性具有相同意义这一点已经暗含了自我与他人的区分，而这是逻辑语义学的框架所无法容纳的。

利科关于人的哲学话语的第二个阶段表现从语义学过渡到语用学，即过渡到这样的情况：命题的意义依赖交谈的语境。在这个阶段，包含在谈话过程中的“我”和“你”第一次可以成为谈论的主题。对这一点的最好说明是设定言语行为理论框架，并依靠在以言表意行为和以言行事行为之间作出区分。强调以“我”起首的意向性语词，陈述、许诺、警告等言说的以言行事的力量可以轻而易举地彰显出来。言语行为可以依这种方式重写为我陈述、我许诺、我警告等等。这是明显地朝向将个人表征为自我的步骤，在语义学的层次上，人不过是我们谈论的诸事物之一，而在语用学的

层次上，个人被直接指示为自我，因为在意向性起首词中，暗含了这样的意思：不论讲话人还是听话人，都是在作自我指称。更重要的是，在这样的自我指称过程中，推出的不仅仅是“我”和“你”，语言的结构使得我们可以对我们所谈论的第三者赋予同样的能力，把他或她自己指称为讲话者，并指称其被谈论者。

利科使用语用学方法达到了自己的目的：从对个人的肯定达到对自我的承认。但他同时并未忽视，语用学的自我指示行为伴随着悖论。他注意到了自我指称语词带来的困难，以及解决问题的办法，显示了他对于英美语言分析哲学的熟悉，以及按这种哲学的思路解决问题技巧的娴熟。只有解决了悖论，才能保住他在前面所获得的成果。

第一个悖论产生于“我”这个词的意义含混不清，“我”是个空洞的词，它可以指称任何一个使用这词的人；而另一方面，在真有某个人使用“我”这个词时，它只能指称这个人而决不指称别人。悖论就是：“我”指称任何人，还是仅指一个人？利科认为这个悖论容易解决，他的答案是，在第一种情况下，“我”相当于值班员位置，对此位置而言，许多实际上的讲话者是可以相互替换的。而在第二种情况下，“我”指的是一种独一无二的，对于世界不可替换的观察角度。利科提出问题和解决问题都在于他熟悉罗素和斯特劳森在指称问题上的争论，这场争论的一个关键处就在于斯特劳森利用诸如“我”、“现在”、“这里”这类自我中心特称词（egocentric particulars）驳斥罗素的摹状词理论，利科的解决办法是借用了罗素的观点。[1]

---

① 参见罗素：“论指示”，斯特劳森：“论指称”，均编入《语言哲学名著选辑》，以及罗素：《人类的知识》，第二部分第四章，罗素：《我的哲学的发展》，温锡增译，北京，商务印书馆，1982年版，第219—221页。

利科提出的第二个悖论比第一个难于解决，它产生于企图把一种认识论地位赋予使用中的“我”，即赋予这样一个“我”，它指示我对于世界的不可替换的观察角度。然而说话时的自我本身并不属于它所陈述的内容，就此而言，作为单个观察中心的自我是世界的界限，但内容却不是。这个悖论也可以这么表示：作为行为的言说可以认为是发生在世的事件，就像我走路、我吃饭一样，但讲话的自我，即发出言说的言说者，却不是事件，不能说他或她发生于世。

利科提出这个悖论显然是受维特根斯坦的启发，他在《逻辑哲学论》中从第5.6节到5.641节讨论了类似的问题。他主张主体不属于世界，而是世界的界限。（5.632）这就像眼睛和视野的关系一样：视野中的一切全落入眼睛中，但人没有看见自己的眼睛。（5.633）利科强调，这个悖论不是哲学分析的人为产物，日常语言就能反映出这个悖论：我们向别人作自我介绍，说自己是某先生或某女士，这是在辨识自己的身份。这种办法是按照特定文化中的特定规则和习俗从公共的专名一览表中取出一个附加给不可代替的自我。令人困惑之处在于，“我”是世界的界限，它怎么可以与一个专名相联系？这专名指示属于世界的、实实在在的人？

利科认为，解决这个疑难的关键是要找到一种办法，能够在特定的此人、彼人的语义学特征和“我”、“你”这种自我的语用学特征之间互动。他的解决办法是，用日历中的名称将活生生的、绝对的“现在”与某个日期相联系，即将自我感受到的现在与由历法确立的日期系统的一个位置相联系。同时，借助于地图，把由我自己的身体确定的绝对的“这里”和几何空间中的一个地点相联系。这样，我们就把绝对的“我”和不可替换的

观察世界的角度与在时空中辨识指称的个人联系了起来。由于这个过程，自身指称的自我与现存于世的人中之一员合二为一。

利科解决第二个悖论的方法完全是从罗素那里借用来的。①

在确立了自我和解决了悖论之后，利科发现，他的研究方法的最大优点是把分析哲学和现象学有机地结合起来了。应该看到，我是这个身体，即世界上的某个物体，这一点不是孤立的现象，而是更广泛的本体论结论的一部分，这意味着我属于胡塞尔所谓的生活世界和海德格尔所谓的在世存在。我们在肉体上属于世界，这意味着前面讨论悖论时所说的把属性赋予我们称之为人的特殊的实体，同时也意味着，我的身体与其他物体一样，不过是世界的客观经验的一小部分，它同时享有自我的地位，此自我是世界的限制性指称点。如果不以语义学和语用学阐明关于个人和自我的本体论，我们就得不到如此有价值的结论，我们的本体论学说只能是一种不能自圆其说的主张。

第六节　形而上学：一种无奈的选择
——德里达与伽达默尔的争论

1984年4月，在巴黎歌德研究院举行了"文本与解释"的讨论会，当代两位哲学大师——德国当代释义学鼻祖伽达默尔和解构主义创始人、法国哲学家德里达之间，在会上有一场精采并赋有划世纪学术意义的重要对话。这场交锋已过十年，但由于

---

① 参见《人类的知识》，第104页。

解释学和解构哲学在当代西方人文领域影响越来越大，现已成为跨越欧陆，遍及整个西方哲学的主要思潮，并和许多其他学派相互纠缠，这一切，愈使研究者对这场论争的来龙去脉产生浓厚兴趣。很显然，其意义远远超出了争论本身。

一、伽达默尔与德里达的哲学起源及潜在矛盾

一个重要且易被忽略的事实是，伽氏与德氏都从三位哲学巨匠汲取思想营养：胡塞尔、尼采、海德格尔。就此而言，伽氏与德氏的哲学没有超越20世纪的哲学主流——反对传统形而上学，两人的哲学背景是一致的。

尽管如此，两人的基本立场或意向却相差甚远，或者说，两人是从不同角度理解胡塞尔、尼采、海德格尔，在创立哲学解释学和解构哲学过程中进一步拉大了距离，终于形成了以上著名的交锋。

本文试图探讨这场交锋的理论准备和交锋本身，尽管，可以说这场交锋本身就存在着无法交锋性，即误解的可能性，因为辩论双方均过分强调自己立场（偏见）的合理性而无视对方立场（偏见）的价值。基于此，有必要对当代纷坛百态的哲学流派做一总体评价，以更新对哲学本身的态度。

海德格尔是德里达与伽达默尔哲学观的最重要来源，而德氏和伽氏，也都从对文本的解释转到对当代哲学本体或形而上学问题本身的关注，只是关注视角的差异导致了上述争论。

德里达对伽氏的批判最早可追溯到他对胡塞尔语言观的批判，其中潜含着他对哲学解释学的批判。尽管胡氏的语言哲学观点与哲学解释学相去甚远，但是，从胡氏《逻辑研究》第二卷可知，他的符号学承认表达和意义的一致性，这正是一切解释

学家的基本口号。德氏却认为，任何观念的意义对象，都是无法实现的形而上学“在场”。德氏早期著作，正是评述胡塞尔论几何学（观念对象）起源的著作，他对胡塞尔的观点作了以下概括：几何学概念可以清楚地说明观念对象的客观性。他认为观念对象（几何学或数学）所有几何学定理，仅仅存在一次。无论用什么语言来表达它，以欧几里得的“原话”或一切译语来表达的几何学，在同一性的意义上保持不变。不仅如此，胡氏认为几何学只是观念对象的典型例子，其实，观念的客观性是包括文学艺术在内的文化世界所有思想的产物。总之，胡氏确认观念对象具有客观性（意义），并通过语言表达出来。意义和语言表达之间当然存在差别，如表达的语种、时代（时间）和地点（空间）和表达者（个人心理）的不同等等，但这些偶然因素对同一性的理解（意义）应是一致的，差异（difference）只是次要因素，可以忽略。关于口语、书写和观念意义之间的关系，胡氏承认，口语先于书写，但它无法把观念意义从创造者个人心理中解放出来。口语在原始几何学家之间的交流无法使观念意义保存持久的在场，而只有书写的文本能使观念对象从口语中解放出来，并具有久远价值。推而广之，他认为，语言（主要是形成文本的语言），如几何学文本的语言才能把某一个人内在领域的观念变成每个人都可接受的观念对象，文本的语言形成了“人类的地平线”并形成和限制于世界的地平线（如观念对象）之中，由于有后者，人类才建立起相互理解的共识关系。这里出现了两条地平线（horizon），一条存在于使用语言的人类之间，一条存在于语言表达的世界意义之中，两者在无限开放中相互适应，达到某种相对的意义同一性并实现理解。胡氏说，书写的表达使交往更加实际，如果我们把一句话写下来，我们就改变

了它在口语中的存在方式。文本的意义成为口语的沉积物，借助于阅读和理解，再现观念的意义。我们从胡氏观点中不难体味出伽氏关于对话与理解的释义学理论。

可见，胡氏与伽氏有一根本共同点：承认表达的意义在口语和书写两种形式中并不改变其意义的同一性和可理解性，传统意义是清晰的，在差别中保持其同一性。德里达也承认，书写能够把言语从说话人的实际意图中解放出来，但是，德氏反对意义在历史的积沉物中能不间断地保持同一性。意义的危机在于它会被遗忘：永恒的意义只是美丽的幻想，它们不具有超越时代的功能，史前秘密和沉沦的文明已经沉默无语，先人的意愿和秘密早已葬入黄土。石刻文字像天书而不可辨认。总之，书写决不能巩固观念意义的"客观"地位，而只会导致语言意义中的模糊性。

德里达认为，文字的意义已经远离其起源（口语），追溯起源的语音或逻各斯是一切形而上学最基本的特征。与此相反，胡塞尔指出，借助阅读，我们能使声音再现，使意义重新说话。德氏认为，胡塞尔仍属于形而上学传统：否定书写的应有地位，认为文字与说话比较起来，只是衍生出来的，只具有从属的，替代的价值，胡氏把人的声音置于书写之上，属于"语音中心主义"。德里达批判胡氏的形而上学，即让书写从属于言语的倾向，同时挖掘出胡氏关于文字的历史性和独立性的观点并发展之。

伽达默尔把德里达对胡氏的评价看作对自己的挑战，他发现自己的解释学观点被德里达在《声音与现象》一书中当作"语音中心主义"。或者说，德氏认为伽氏与从胡塞尔到海德格尔这条线索是一脉相承的，属于现象学中的传统派，即在场的形而上学，承认表达与意义之间是和谐的意向关系。伽达默尔在

《真理与方法》的第二版序言中，证明了德氏的判断，伽氏说："我的著作在方法上是立足于现象学基础之上的，这是毫无疑义的。"具体说，伽氏在以下方面把现象学与解释学融合起来：悬搁的方法被应用于隔离作者的最初意图，特别是描述现象的显现方式：现象应理解为文本，显现方式是文本提出的问题，描述相当于解释者对问题的回答，即"解释现象本身也包含谈话的原义和问答的结构，使留传下来的文本成为解释的对象就意味着它向解释者提出问题，所以解释总是涉及一种文本对解释者提出问题的关系，理解文本就是理解这个问题，"[①]即确定文本的意义。在问答式谈话中。文本意义处于敞开状态，具有各种可能性，它和解释者的回答融为一体。解释者具有受时代文化传统制约的"偏见"，因此，文本问题的提问重建为解释者自己的提问，这种实际上的自问自答就是理解文本意义。这里，偏见可读作意向性，它决定了问题显示的意义和提问方式。文本的意义相当于胡塞尔的意义客体，具有独立性，它被解释是偶然的，它自身的存在是无限的。最后，在与胡塞尔关系中更重要的是，他以解释学方式接受胡氏对"生活世界"的理解，表现在对"效果历史"，"视界融合"，"地平线"诸概念的解释中，作为解释学同一对象的两方面，而其宗旨，是实现对意义的理解。

要理解德氏与伽氏（或解构学与解释学）之间的差别，更重要的是弄清他们与海德格尔的关系，因为对德氏与伽氏而言，海氏比胡氏更能成为其分歧点和共同点：海氏对伽达默尔的重要性在于：海氏给现象学以"解释的转折"，一种本体论意义上的解释学转折，因为海氏指出，理解是人类了解世界的基础，解

---

① 伽达默尔：《问答的逻辑》，参见《哲学译丛》，1986年第3期，第51页。

释的循环是我们存在于世界的基本形式；然而海氏对德里达的重要性则在于海氏对形而上学存在概念的批判。

海德格尔着重攻击柏拉图的本体观（一种包含价值观的理念，意蕴着精神对物质，灵魂对肉体，言语对书写的支配），认为这是对真正存在的遗忘，由此哲学在自我意识中的恶性发展将使世界成为科技统治的世界，最后导致哲学终结。海氏向往语言与存在之间真正哲学意义上的结合，只有借助古希腊的方式，荷尔德林的语言，才能显示已隐蔽长久的存在。

德里达认为，尽管海氏在某种意义上（特别是晚期）超越了形而上学，但由于海氏仍把存在限定为在场（présence），最终仍没跳出西方形而上学圈子。德氏抓住海氏对待“存在”一词的矛盾心理，（在《论存在的问题》一书中，海氏把存在这个词打上×号。）指出：“那个删除号并不‘仅仅是否定的符号’，那个删除号是一个时代的最后的书写，在其笔触之下先验意指的在场一方面被删除，一方面仍然是痕迹清楚的。”① 就是说，在删除存在的同时，海氏提出了另一种存在。究其原因，在于海氏尖锐地提出了存在与存在者之间的差别，以抛弃形而上学，到达存在真理。德氏高度评价海氏关于差异的观点（在“存在”上划×号），认为这观点一直没有从哲学上思考过。德氏认为海氏没有彻底放弃对“存在”的渴望，有“形而上学的残余”。这里，德氏想起了尼采，认为从尼采可达到解构的真谛，或différance（分延）。进而把锋芒对准“海德格尔式的希望”，即希望“言语和存在能够借助一个终极的词语结为伉俪”，也就是表达和意义

① Derrida, *Of Graminatology*. The Johns Hopkings University Press. 1976. P. 22.

的最终结合——一种本体论意义上的解释学转移。

显然，以上也是对伽达默尔的批判，伽氏与海氏在现象学的哲学解释学方面的继承关系是众所周知的：海氏的基本著作在某种意义上是对存在概念做一种现象学式的重新理解或解释。正如伽氏所说，“在海氏的《存在与时间》中，真正的问题已经不是存在如何能被理解，而是理解如何存在”。[1]

关于海氏批形而上学一事，伽氏持一种甚至比海氏更保守的看法，认为德氏拆除（Destruktion）形而上学的功绩是拉下（即destruktion）形而上学的学究语言的面具，但拉下不等于彻底摧毁，所谓克服形而上学语言用法只是一个假问题，伽氏始终保持对理解意义（哲学问题）的热情。

在追溯德里达与伽达默尔论战背景中，尼采最后出场，尽管年代久远，但思想离二人更直接：尼采主要著作是关于理解和诠释的，他扭转了当代对理解和诠释的观念。德氏从尼采书中读出，符号是人类的安排和虚构，完全缺乏存在的在场和真理，我们在符号中面对的不是它之外的“自在之物”，而是其他符号，他人的虚构，因此诠释本身即假象（迹象），这与解构的符号观相符：一种符号的嬉戏活动；伽氏接受了海氏对尼采的基本态度，即尼采启发了对传统形而上学存在概念的质疑，中经海氏的理解和诠释达到伽氏的解释学。伽氏和海氏对尼采的判断是一致的：尼采打开了一个缺口（“上帝已死”），使存在的真理得以窥见。两人同意，尼采的口号启发他们寻找一直未显现的存在真理，但权力意志证明尼采是最后一个形而上学者。

---

① Gadamer. *Philosophical Hermenentics*, Lond Unirersity of Galifornia Press, 1976, P. 49.

应该指出，伽氏和海氏试图使他们诉诸理解的存在真理远离形而上学传统，而在德氏看来，海氏和伽氏完全误解了尼采反形而上学的彻底性。尼采不会同意保留任何意义上的逻各斯和在场的真理概念，超越了形而上学，而伽氏和海氏却存留着形而上学。

综上所述，就德氏与伽氏分别与胡氏、海氏和尼采的关系而言，德氏最接近尼采而对现象学基本持一种批判态度，伽氏属于现象学传统，并在此立场上批判传统形而上学，但他和胡氏及海氏一样，始终保持着对理解和诠释意义问题的哲学欲望，正是在理解与意义等基本问题上德里达与伽达默尔产生了正面冲突。

二、德里达与伽达默尔的争论及意义

1981年4月23日和24日在巴黎歌德研究所举行的会议上，解构学与解释学摆开了擂台。伽氏在开幕词中声称，他要会会其对话的伙伴。争论的焦点在于，语言到底是交往的“桥梁”还是“障碍”。伽氏认为，能够被理解的是语言——语言是人们可以用来进行与人交往，认同别人意识流的桥梁，而不是限制我们自我放弃，阻碍我们真正表达自己，与人交往的障碍。伽氏强调解释学的文本观，即对文本的理解是解释学的中心概念，理解是一个过程，不是一次完成的。他向德里达提出挑战：德氏的文字学理论嘲笑解释学的“理解”概念，一种“良好的理解意愿”，诸如先验的理解结构之类。德氏宣称，交流中和谐的相互理解是不可能的，理解就是误解等等。伽氏指出，德氏一开始就根本不想理解他的对话伙伴。德氏对文本的解构阅读和自己的解构书写风格一样，出于一种与意向或意愿背道而驰的文本。按伽氏理

解，这像梦中和精神病患者的文本，病态的文本，诸如反文本，伪文本，先文本，一种借口，蓄意不赞同，与要说的话相悖，百般为理解制造障碍，等等。例如，伪文本所包含的东西与实际意义的表达并不相干，先文本表达某些“被掩饰”的东西，我们要根据言外之意去理解等等。但是，这些并不是理解文本的标准。理解需要预先赞同，持续赞同，这才能保证要说的得到理解。伽氏认为，德氏诉诸于一词多义和隐喻，使文本变得不可理解，解释学则努力克服这些现象，以缓和文本与读者之间的紧张关系。双关语，一词多义和隐喻被伽氏归入修辞，它们在解释学中没有正面的地位。

在第一回合的反驳中，德里达并没有详细阐述他的文字学理论，而只是向伽达默尔提几个问题而已。这些问题以“省略的，随想随提的形式”意在提议“从另个角度，而不是遵循解释学的实际做法，在思考‘文本’”。在其发言中，伽达默尔一直都热衷于要**理解**，要与德里达相互理解。德里达把他的回答名为“良好的权力意愿”。他向伽氏提出三个问题：

第一，关于伽达默尔提出的“理解的善良意愿”。德里达分析说，这种意愿似乎是不言而喻的，它符合伦理学公理，无条件的价值判断。于是，德里达指出，他的第一个问题是：“难道这个无条件的公理不是预先假定了，意志是那一无条件性的形式，它最后的归宿，它最终的规定吗？假若如康德所说的，除了善良意志以外并没有什么是绝对善的，那意志是什么呢？难道这个规定不会属于海德格尔所恰如其分称作的‘作为意志的诸存在者的存在，或意愿的主观性之规定’吗？这种在其必然性中的说话方式不是正属于一个特定的时代，即一种意志的形而上学

时代吗？"[1]

德氏驳斥的是伽氏解释学所表示的现象学意向性概念，在胡塞尔那里，意向性活动代表一种先验意识活动，指向对象的意指行为，在海德格尔和伽达默尔那里，意向性演变为一种解释或理解的立场，即前理解的结构，它代表一种传统的意志和观察角度。在德氏看来，无论这种意志如何善良，或把它称为不可超越的，它只代表一种传统形而上学的思维方式（说话方式），即解构学批判的逻各斯中心主义，但不是唯一合理的理解模式。因此，德氏没有顺着伽氏的思路与其争论，只是提醒对方，换一种说话方式或理解方式也是可能的，这就是解构学的方式。按照形而上学方式，解构"解构学"是太容易了。但是，德里达的反驳是耐人寻味的：形而上学是假言命令，像康德的绝对命令，它把没有经验证实的公理作为不言而喻的前提，约定俗成而成为所谓公理，因而缺乏足够的说服力。

第二，在向德里达提出的挑战中，伽达默尔试图把弗洛伊德的精神分析学说与哲学解释学理论结合起来，显然，这是针对德里达关于文本的意义与表达者意向不一致的质疑的回答。伽氏的解释是：以上不一致的现象是一种虚假的文本，文本的意义不是作者真正想说的东西，后者被掩盖了，欲揭示被遮盖的东西，理解言外之意，这种操作过程有些像心理分析学家对梦的解析，透过无意识的分析解释梦的意义。德里达将伽氏这种精神分析式的解释学与上述伽氏提到的"善良意志"结合起来。德氏对伽氏的提问是：精神分析学说是否更接近解释学方向？德氏认为："在精神分析影响之下的解释或许更接近尼采的解释风

---

① "伽达默尔与德里达的一次对话"，《哲学译丛》，1991年第3期，第76页。

格，而不是从施莱尔马赫延续到伽达默尔的风格。"[①]就是说，从精神分析出发，既可应用于解释学，亦可应用于解构学（尼采的理论与解构学有直接的联系）。德氏认为精神分析学更适用于与解构学的结合，一种对解释学传统的突破，一种断裂，而不是扩展。

这里，有必要补充说明弗洛伊德与德里达的密切关系：德里达很重视弗氏对梦境话语的分析，认为弗氏话语与传统形而上学概念不同，前者不派生于口语，亦不源于语音文字，它来自"手迹"。德氏的"手迹"和梦中痕迹并不记录在场的话语，它离开经验和在场的理性。

第三，德里达怀疑伽氏所谓善良意志与理解或解释之间的和谐关系，伽氏把这种理解称之为"相互理解"。德氏提出，在理解与和谐之前，只有误解和非和谐，理解及和谐存在于遥远的地平线，它是一种理想，一种在场呈现出来，"我并不相信，我们的确拥有伽达默尔教授描述的这种经验，即在一个人们得到充分理解，或体验到认同的成功之对话中进行认知的经验。"[②]德里达反问伽氏，从解构学中"难道不可以瞥见一种完全不同的思考种种文本的方式吗？"[③]德氏的用意明显：除了解释学的理解方式，还有解构学的理解方式，我们之间谈的是两回事。

伽氏的答词名曰《然而，良好的权力意志》。伽氏声称，德氏完全误解了"善良意志"的含义，它与形而上学时代康德的"善良意志"没有什么关系，即与伦理学无关，"即使那些不道

---

① "伽达默尔与德里达的一次对话"，《哲学译丛》，1991年第3期，77页。

②③ "伽达默尔与德里达的一次对话"，《哲学译丛》，1991年第3期，第77—78页。

德的人也试图相互理解。我不相信，德里达在这一点上会真正与我意见相左。任何开口说话的人都希望被人理解，否则他无须说也不用写……如果有人认为我企望将精神分析的解释学整合到一般解释学中，并将理解的古典素朴形式扩展到精神分析中去，我也不相信这是理解了我。我的目标正相反：要表明精神分析的解释是沿着一个全然不同的方向进行的。精神分析的解释并不试图去理解一个人想要说出的是什么，而是他或她不想说出或不容他或她说出的那些东西。"①

以上伽氏强调两点：其一，是理解，所谓善良意志只是被理解并从而实现交往的愿望；其二，与精神分析学相联系的是新解释学，即"效果历史"，"视界融合"之类的东西，并非回到追溯作者意向的古典解释学。

伽氏认为他实现了理解方式的根本转折，并亦把这称之为"中断"。伽氏意识到，他与德氏关于"中断"含义的理解是不一致的，在德里达看来，根本不存在和谐的理解（对他人连续不断的理解），误解是一种惯例而非偶然，因此他称伽氏所谓在对话中实现相互理解的愿望为一种在场的形而上学奢望。但伽氏坚决认为，为了使语言发挥正常的交往功能，必须以相互理解为出发点，这绝不是一种形而上学。当德氏向他提出问题时，本身就包含被理解的愿望。转而伽氏讥讽道："他会对我们不能相互理解真正感到失望吗？确实不会。因为按他的见解，这会重新陷入形而上学。不过在这里我不明白，他为何能只考虑自己是正确的，为何能只同意自己的见解。当然我非常理解，为什么在这里他要求助于尼采。这恰恰是因为他们两人都误解了自己。事实

① "伽达默尔与德里达的一次对话"，《哲学译丛》，1991年第3期，第77—78页。

上他们都是为着被人理解去说和写的。”①

伽氏解释说，对话中达到完全的相互理解是不可能的，矛盾永远存在，但是，可以在对话中遥远的地平线（horizon）上实现它，否则便没有人类的团结和社会的稳定。

这场争论的结果令人遗憾，它没有实现组织者和伽氏的愿望，没有达到“相互理解”和“意见一致”。

伽氏认为他在捍卫常识，即理解和意义对交往的必要性，问题是，他的确在保卫德氏称之为“在场”（意义）的形而上学观点，只是与传统形而上学提法不同，以对话的理解方式代替理念，然而，理解中呈现的意义毕竟仍是某种观念性的东西，无论是否把它称之为完善的观念。哲学解释学仍围绕一个中心：一种传统的理解方式，或用德氏的话说，一种逻各斯（声音）的支配随处可见。伽氏只是把中心的会合点无限地（horizon）延长了。

德里达把伽氏如此理解的善良愿望称之为形而上学，即我们不能到达伽氏努力朝向的“终点”，它是形而上学的终点。它之所以获得形而上学的称谓，是因为它以逻各斯为中心，它也是理解的中心，当伽氏说德氏和尼采是为求得理解而写作并在潜意识中误解了自己时，伽氏也没有意识到，这一判断是以哲学解释学的立场（或逻各斯立场）为判断标准的。而德氏的答词之所以简单，只有一种解释，他不屑于理解伽氏，他的解释学以非逻各斯中心论为前提，是另一种理解方式的结果，因此，他认为两种立场的“相互理解”是不可能的。

我们认为，两人都只照顾自己的观点，认为对方不能恰当

① “伽达默尔与德里达的一次对话”，《哲学译丛》，1991年第3期，第77—78页。

地理解自己，这样，必然导致一场无结果的争论。

但是，这场争论意义重大，这并非指争论本身，而是论争的弦外之音。它至少包含与形而上学有关的两个重大问题：形而上学的意义能够超越吗?形而上学的意义究意何在?

解释学和解构学的争论表面上在理解问题上相遇，从深层次来说，它们在形而上学上相遇，解释学从海德格尔那里获得哲学本体论的改造，到了伽达默尔，任务仍旧是更新而不是消灭逻各斯和意义的在场。他和传统理性主义的区别在于，传统武断地以理性的先验合理性为推论的前提，伽氏则给意义以辩证的理解，认为它是在人类相互对话中相对实现的。或者说，对观念性意义的解释及理解在遥远的地平线上才得以实现，我们仍束缚于更新了的形而上学，一种无须最终证明但又摆脱不了的精神束缚，伽氏承认差别或辩证的交往关系，但差别只是手段，同一的、统一的、和谐的理解才是目的。德里达有理由认为这些表述没有摆脱形而上学的束缚。伽氏也确实不想在反形而上学问题上像德里达那般激进，伽氏在理解的解构的选择中，宁可站在传统一边。德里达公然声称要解构所有形而上学、废黜专制，获得自由，但自由之鸟无奈不能远走高飞。德里达清楚地认识到，在解构形而上学语言的时候不能不借助形而上学的语言。认为在解构形而上学之时摈弃其语言是愚蠢的：我们所组织的解构的句子，没有一个不受我们想要质疑的形而上学原则支配。简单说来，符号总意味着“什么的符号”，这便恢复了形而上学的“在场”。要解构解构主义者是最容易不过的事。这是另一种无奈，我们从血液到骨子里都渗透着形而上学，我们的文化核心内容莫过于此，任何想跨越它的企图总发现自己不过尝试重新建立形而上学，或羞羞答答地回到老路上。

于是，问题归结到一个古老又永无定论的话题：形而上学的意义何在？哲学是智慧的精华，是对意义的思考，意义永远存在，但不永远存在于一种特定的形式之中。伽达默尔与德里达的争论，说到底，是围绕意义的争论。意义的领域和观察意义的视角是无穷尽的，当代西方哲学的发展不断拓宽了哲学研究的领域，从越来越多的角度描述意义，这是哲学的进步，是哲学永不会枯竭的智慧之源。因此，我们应该承认观察意义不同角度的相对合理性，说其相对，乃因为它包含片面。最困难之事在于不同思考方式（角度）之间的对话和相互理解，我们从德氏与伽氏的论争中已看到，两人之间存在着误解，从而导致表面激烈，实际上并未交锋的奇怪现象，要实现对话中的相互理解的确很难。

哲学史留下的宝贵遗产是辩证法，新世纪的辩证法具有宽容的个性，它承认意义的多元性和共存的可能性，承认在不同思考方式之间进行对话，在对话中达到相互理解，在理解中相互取长补短的可能性。这就是真理的相对性。

哲学研究中的多角度性是当代哲学的一大特色，它表明哲学在寻找迥然不同的生活意义。站在传统立场，这是哲学的衰落，从新哲学观点看，它是哲学走向新世纪复兴的标志，它预示着多元哲学倾向不可避免。哲学需要对话，并在对话中走向相互理解，这是哲学的艰难使命，但也是哲学的复兴之路。

因此，在伽达默尔与德里达的论争中，我们宁可站在伽达默尔一边。

第七节　合流的可能和倾向

中国人喜欢讲“天下大势，分久必合”，偏爱大一统的思想，而不习惯多元杂陈、派别林立、纷争不已的状况，因此对于是否存在英美和欧洲大陆哲学合流交汇的可能及倾向，有极大的兴趣，怀着很大的期望。然而，对那些博大精深的体系如何能捐弃一己之见，寻找到共同之处，最后走到一路，谁也提不出可行的方案。人们于是把注意力和兴趣集中在有无西方哲学家正在着手通约的工作，或者已发表关于汇通的见解。下面，我们来看看为数不多的哲学家关于两大传统具有的某些共同之点以及有可能互补及会合的言论。

斯太格缪勒在《当代哲学主流》下卷中介绍了挪威哲学家弗莱施达尔（D. Føllesdal）使现象学和分析哲学相互接近、相互了解，进行富有成果的交流的工作。他既精通胡塞尔的学说，又是蒯因的学生，对现代逻辑和分析哲学各种观点十分了解。斯太格缪勒说他是当今唯一在如此大胆的行动中迈出第一步的哲学家。

弗莱斯达尔首先证明，胡塞尔从事研究的出发点和弗雷格对问题的提法至少在形式上是十分相似的，他就是试图通过对于形式方面的相似对两种哲学加以比较，他把弗雷格的成就概括为，在不透明的语境中，用三分法

名称—涵义—对象

代替二分法

名称—对象

同样的，可以把胡塞尔的成就说成是，为了解决幻觉问题，用三分法

行为—意向内容—对象

取代布伦塔诺的二分法

行为—对象

斯太格缪勒总结弗莱斯达尔的观点说："胡塞尔主张这样一种观点，即现象学的任务就是研究生活世界的结构以及支配生活世界的法则。在这里如果我们回想起，逻辑的语言分析被证明是需要补充的，而这种补充有一部分是由言语行为理论提供的，并且此外还证明，一般来说迫切需要对那些构成语言表达的'自然环境'的人的活动规则进行系统研究，那么我们就不难看出，在这里我们遇到了另外一个思想上的共同之处，这种共同之处将来可能导致这两种思想潮流的有效合作。"①

另一位哲学家阿佩尔也是对两种传统都深有研究，并且竭力促成其对话、交流与综合。早在六十年代，他就在《语言分析的哲学和人文科学》一书中调和分析哲学和解释学："两种哲学潮流的对立将导致分析哲学这三方面的重构：逻辑原子论、逻辑实证论、语言分析的哲学。在作第三方面的评价时，'分析'哲学和'解释'哲学的巨大分歧将变得十分明显；但是——作者的主要论点即在这里——同样明显的是，有必要超越两种哲学，并在对语言的主体间'理解'的方法和行为的客观'说明'方法之间作出辩证的调解。"② 稍后一些，阿佩尔在当代各派哲学之间穿梭往还，力图以他的先验解释学来对当代哲学作一番改

① 《当代哲学主流》，下册，第97页。

② K-O. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geistess-wissenschaften*, Routledge and kegan Paul Ltd., 1967, in summary.

造与综合。他相当重视后期维特根斯坦在《哲学研究》中的观点对于解释学中理解问题所作的贡献。他首先指出："甚至粗略的一瞥便会显示出，'意义'和'理解'的意义问题事实上占据着晚期维特根斯坦哲学的中心，进一步讲，恰恰是与传统的'意见'或'意图'理解概念的照面……占据了晚期著作的大部分空间。"他进一步阐明《哲学研究》中有关内容与解释学关注点的一致："当一种作为意义及其理解之有效性和可能性之前提的先验哲学，一种孕育在语言游戏概念中的哲学，向现代人类主体哲学提出挑战的时候，维特根斯坦与传统解释学之间的遭遇才达到其顶点。"[①]他在狄尔泰的解释学与维特根斯坦的思想之间发现了共通的东西："在狄尔泰为了表明理解如何以'共同领域'为条件所举的例子里，有一些非常接近于维特根斯坦所提出的语言游戏，甚至接近于与之交织在一起的'生活形式'。……有可能在维特根斯坦的语言游戏模式的解释学功能和狄尔泰仿照黑格尔称之为'客观精神领域'的'共同领域'之间，建立起共同的基础。"[②]阿佩尔在当代哲学中从事的统合工作，引起了不少人的关注。

在今天，竭尽全力要使两种传统合流的哲学家中，最令人瞩目者可能要数美国哲学家罗蒂（R. Rorty）。他受过充分的语言分析哲学的训练，但后来倾慕欧洲大陆哲学。他力图在英美和德法传统之间架桥，或者更准确地说，把后期维特根斯坦当成分析哲学的代表，发现其学说与欧洲大陆哲学内在一致之处，以解释学为主汇总各派学说，实现世界哲学潮流的汇合，最后达

① 阿佩尔：《哲学的转变》，胡万福等译，北京，光晚日报出版社，1992年，第18、38页。

② 同上书，第39页。

致一种非传统意义的哲学，或者说一种新型的文化活动。他说："在此我试图提出，分析哲学中最近的发展如何能与最近非分析哲学（例如像J. 德里达，M. 福柯和H. 伽达默尔这类后海德格尔思想家）的发展进行有益的比较。将这些思想运动会聚在一起的目的不是去创造一种宏伟的综合，而只是指出，大多数当代西方哲学家共同的一点就是对是否存在有一种称作'哲学'的自然人类活动的怀疑。"①

罗蒂的中心思想是批判在西方哲学传统中占主流地位的认识论，即把哲学当成人类对世界的认识、再现，从而强调哲学的科学性和严格性。他把分析哲学当成这种倾向的当代代表，并把胡塞尔的现象学划入同一范畴。他说："按照我的理解，发端于罗素和弗雷格的那种哲学，和经典的胡塞尔现象学一样，只是使哲学占据康德曾希望它去占据的那个位置的另一次企图，这就是根据它对文化中其他领域的'基础'的专门知识来评判这些领域。'分析的'哲学是另一种康德哲学，这种哲学的主要标志是，把再现关系看成是语言的而非心理的，思考语言哲学而非思考'先验批判'，也不思考作为一门显示'知识基础'的学科的心理学。……对语言的这种强调，基本上未曾改变笛卡尔-康德的问题体系，因此并未真的赋予哲学一种新的自我形象。"②在罗蒂看来，未来的哲学不应该是客观地反映自然的镜子，不是一种理论系统，根据从伽达默尔那里得来的启发，他认为哲学应该是一种起教化和启迪作用的文化活动。依他的标准，和笛卡尔、康德、罗素、胡塞尔等"正规"哲学家不同，维

① 罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，北京，三联书店，1987年，中译本作者序第14页。

② 同上书，第5页。

特根斯坦、海德格尔和杜威是以教化为目的的哲学家，他们的思想将激励一种新的文化方向。

近年来，罗蒂着力发挥他在《哲学和自然之镜》中的一种思想，即把实用主义当作起统合作用的力量和基础。他认为，后期分析哲学家，如后期维特根斯坦、塞拉斯（W. Sellars）、蒯因、戴维森等表现了一种实用主义倾向，从而使分析哲学达到顶峰，也就是超越和取消了自身。而另一方面，他认为“在《存在与时间》中，海德格尔是根据尼采的实用主义提出早期对柏拉图和笛卡尔的批评的，而德里达之能提出其对海德格尔的批评，是因为他把这种实用主义推向比海德格尔所愿推向的更远的地方。”“因此，虽然分析哲学家们通常对后尼采的‘大陆’哲学表示疑惑，我认为在英吉利海峡两岸的哲学之间的这种区别更多地是风格上的区别而不是实质上的区别。……我乐于认为，到本世纪末，在美国实用主义和后尼采的德国和法国哲学之间的聚合将明朗化。”[1]看来，罗蒂的预言是过于大胆和乐观了，现在已经接近二十世纪末，但一点也没有出现英美哲学和德法哲学以实用主义为指导实现聚合的趋势，也完全没有出现他所预言的哲学消亡，而代之以后哲学文化的趋势。原因很简单，虽然在蒯因等人的观点中有实用主义成分，但说后期分析哲学转向了实用主义，是不正确的描述和概括。把海德格尔和德里达等人的哲学动力归结为实用主义，恐怕很少有人会同意。以实用主义来统合今日世界哲学，恐怕只能是罗蒂的一厢情愿。

另一位美国哲学家伯恩斯坦（R. J. Bernstein）也断言，当

---

① 罗蒂：《后哲学文化》，黄勇编译，上海，上海译文出版社，1992年，作者序第10—11页。

代哲学的前景是解释学取代分析哲学。他认为，从七十年代以来，哲学界中产生了一种倾向，对分析哲学越来越怀疑和不满，而后期维特根斯坦和奥斯汀关于言语行为的理论，与解释学对于社会生活抱一种批判性理解的态度有异曲同工之处。他断言，“利科、伽达默尔和哈贝马斯提出的解释学批评模式越来越为英美思想家们所能接受。”①他感兴趣的，并提出来作为例证的迹象有：1970年在美国举行的一次讨论会上，一直致力于寻找“大陆哲学传统和英语国家之间”连接途径的泰勒（C. Taylor）主张，解释学对于人文科学具有根本的意义，他的观点得到广泛共鸣；库恩（T. Kuhn）和玛丽·赫西（Mary Hesse）这种在英美传统中工作的哲学家，已经在探究科学史和科学哲学研究中解释学的意义。他特别指出，库恩在其著名的《必要的张力》中，承认解释学的历史方法对自己产生了影响，并认为哲学家必须在大陆哲学传统和英语国家哲学传统的巨大鸿沟之上找到弥合的桥梁。现在看来，伯恩斯坦十多年前看到的若干涓涓细流，至今没有汇合成解释学的巨潮，而且也看不到这种趋向。事实是，如果认真研究一下当代科学哲学的发展，就可以看到哲学家们的方法从偏重逻辑到偏重历史，有自己学科发展的内在动因。最多也只能说，库恩对科学史的研究与解释学方法有不谋而合之处。从七十年代以来，英美分析传统仍在按自己的方向发展，并没有出现人们纷纷批判和背离自己的传统，向解释学倒戈的局面。

---

① 伯恩斯坦：《超越客观主义与相对主义》，郭小平等译，北京，光明日报出版社，1992年，第136—137页。

第八节 结论和展望

本书尽可能准确和全面地叙述了当代英美和德法哲学在语言问题上的思考，或者更恰当地说，以语言为原点和坐标架进行的哲学思考。读罢全书，掩卷深思，我们对于这两种传统的异同得到了多少深刻印象，在概念上能有多少深刻的把握?坦率地说，我们对于各家各派在各自选定的思维路径上毫无旁顾地行进有较多了解，而对它们彼此之间的呼应和关照没有多少印象。这或许使作者和读者双方都有些失望，但这却是与本书共同跋涉之后的结论，我们宁愿面对枯燥无情的事实，而不能以一厢情愿、赏心悦目的妙论哄骗自己。当然，我们也看到，英美和德法在当代两大迥然相异的传统毕竟仍然是源自古希腊哲学，经由一系列传承、演变、革新而来。它们都声称自己是对近代认识论的反叛，近代与当代的断裂性是显而易见的，虽然按德法传统标准，英美哲学仍属西方主流的认识论传统。它们之间显然亦无优劣高下之分，因为各方关注的并不是相同的问题。也许恰恰是这一点构成了当代哲学景观最触目的特征：多元性和异质性。因此，我们认为，分的趋势会保持下去，合的潜流短期内不会掀起浪头。

在我们看来，要想用某一种哲学学说，或某一种哲学的基本精神来取代或融汇当今各种哲学派别的观点，是不可能的。解释学做不到这一点，实用主义也做不到这一点。这不仅是因为，现今世界上没有一家一派有容纳百川、荟萃八方的能力，而且还因为，没有人有充分的理由证明，某一种哲学学说确实站不

住脚，是明显悖理的。同时，也不可能证明，某种哲学确实比其他哲学高明和优越，可以成为统一学说的基础或主干。事实是，各种学说在各自的领域中都有其合理性和深刻性，所揭示的真理（很可能具有片面性）是其他学说所无法取代的。罗蒂等人表现出的强烈偏爱，其实只具有气质或情感的理由，而不具有充分的理性理由。比如他不喜欢自柏拉图、亚里士多德到笛卡尔、康德的西方主流传统，即认识论、建构性倾向，而偏爱以苏格拉底、尼采为代表的批判、怀疑、否定、反讽的传统，但谁都知道，排除掉前一种传统，就根本不能谈西方哲学了。而且认真思索之余可以发现，任何一种健全的文化和传统，和任何一个健全的社会一样，一定是以上两种既抗衡又互补的倾向形成张力，才有发展。因此，我们认为，较为正确和较为可行的作法，不是带着主观愿望去搜寻某种哲学走红或某种哲学式微的迹象或证据，不是竭力在不相关（未见得是互斥）的哲学之间作调和，以形成一种“更高的综合”，而是应该像利科那样，一方面坚信两种传统各有其不可替代的长处，另一方面在具体的研究中扎扎实实地以一种传统中的理论和技巧补充另一种传统的基本主张。在可以预见的将来，我们肯定不可能完成一次伟大的、史无前例的综合，但我们有可能在多元并存的局面中，使每一种学说更深刻和更丰富。

如果要展望更长远的未来，我们相信，英美传统和德法传统会在“人”这个问题上有更多的共同点和更深的契合处。哲学毕竟是人以自身的兴趣、眼光、尺度看待世界，并越来越关注自身。德法传统对人的关注更为直接，而英美传统对于基础和方法的强调虽然表面上在绕弯路，但很可能会同样取得最佳效果，因为，“工欲善其事，必先利其器”。

中国的哲学和文化传统在表面的气质、风格上更近于欧陆传统，其内容、方法与德法学说同构之处更多，在走向未来时，我们是应当偏向那可以与之同声相应、同气相求的哲学传统呢，还是以改造国民性为宗旨摈弃传统，大力接纳新的异质因素呢？从本书的描述和分析看，我们对二者决不能有所偏废。

概观当前中西哲学和文化交流，我们学习、研究、接纳、借鉴西方，显然大大超过了西方对我们的学习和研究。这一点不应消蚀我们的自信心，恰恰相反，这正是我们的希望和前途之所在。愿此书之后，有更深刻宏伟的同类著作问世。

后 记

本书的缘起，是周国平君和我于1992年申请获得一个由国家社会科学研究基金资助的课题。该课题题目很好，在学术上的意义和重要性显而易见，但其难度也是我们当初没有估计到的。只是由于陈嘉映、尚杰两位的加入，此项研究才得以完成。

本书写作分工情况如下。

徐友渔：全书前言、第一章、第二章、第三章前言、第四章前言、第四章第一、第二、第五、第七和第八节；

周国平：第三章第一节和第三节、第四章第三节；

陈嘉映：第三章第二节、第四章第四节；

尚杰：第三章第四节、第五节、第六节、第四章第六节。

本书写作过程中，得到了三联书店编辑许医农先生大力督促和热情支持；完稿之后，《三联·哈佛燕京学术丛书》学术委员会的赵一凡博士提出了十分中肯和有启发性的意见，对此我们表示衷心感谢。

当然，此书的完成与国家社会科学研究基金的支持也是分不开的，在此一并感谢。

徐 友 渔

1995.8

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁

盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

《三联·哈佛燕京学术丛书》

征稿启事

《三联·哈佛燕京学术丛书》系人文与社会科学研究丛书，面向海内外学界，专诚征集中国新进中青年学人的优秀学术专著，包括中青年留学生在海外的研究成果。

本丛书邀请国内资深专家组成学术委员会，并依照严格的专业标准按年度评审遴选，决出每辑书目。投寄而未能入选的稿件，学术委员会将严守秘密。

凡有意应征者，可以写信或者寄稿给北京100706，朝内大街166号三联书店《三联·哈佛燕京学术丛书》学术委员会。来信或来稿务请注意：

一、参选作品必须是人文/社科领域的学术专著；

二、书稿必须附有至少两位专家（教授或研究员）的署名推荐书及修改意见；

三、附寄本人简历，特别是关于学术经历、写作经过的说明；

四、除完整的手写稿件，如不接纳将退寄作者外，其余（包括打印稿件）均不退还；

五、惠稿如不予接纳，学术委员会将写信通知本人；限于人力，请恕不能详述退稿理由。

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

三联·哈佛燕京学术丛书

第一辑

中国小说源流论　石昌渝 著

工业组织与经济增长　杨宏儒 著

罗素与中国　冯崇义 著

《因明正理门论》研究　巫寿康 著

论可能生活　赵汀阳 著

法律的文化解释　梁治平 编

台湾的忧郁　黎湘萍 著

——陈映真的写作与台湾的文学精神

再登巴比伦塔　董小英 著

——巴赫金与对话理论

第二辑

现象学及其效应　倪梁康 著

——胡塞尔与当代德国哲学

海德格尔哲学概论　陈嘉映 著

清末新知识界的社团与活动

桑　兵 著

天朝的崩溃　茅海建 著

——鸦片战争再研究

境生象外　韩林德 著

——华夏审美与艺术特征考察

代价论　郑也夫 著

——一个新的社会学视角

走出男权传统的樊篱　刘慧英 著

——文学中男权意识的批判

金元全真道及其内丹心性学

张广保 著

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝三联·哈佛燕京学术丛书　语言与哲学
作者＝
页数＝３４２
ＳＳ号＝０
出版日期＝

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文